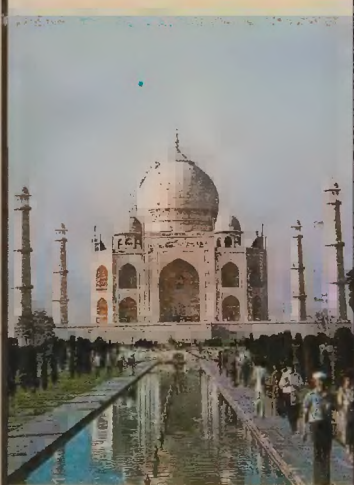
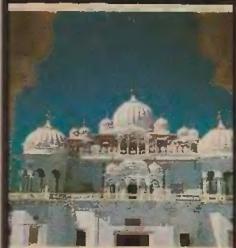
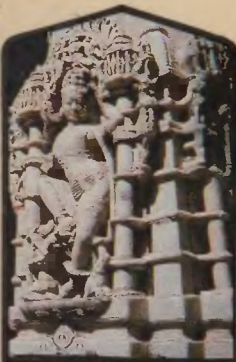


Balogh András

Nemzet
és történelem
Indiában



Balogh András

**Nemzet és történelem
Indiában**

Balogh András

Nemzet és történelem Indiában

Kossuth Könyvkiadó • 1988

Lektorálta

GÁTHY VERA

Indológiai szempontból ellenőrizte

PUSKÁS ILDIKÓ

Szerkesztette

HITSEKER MÁRIA

ISBN 963 09 3344 6

© Balogh András, 1988

(4590)

TARTALOM

Előszó	7
I. A nemzeti eszmék kialakulása és ezek sajátosságai	13
1. A brit hatás	13
2. A hindú vallási reformáció	17
a) Rám Móhan Ráj	17
b) A Brahmó Szamádzs	23
c) Az Árja Szamádzs	24
d) Az Árja Szamádzs Pandzsábben	26
e) A Rámakrisna Misszió-mozgalom	29
3. A muszlim vallási-politikai eszmék	31
A „muszlim nemzet” teoretikusai	34
a) Szajjíd Ahmed Khán	35
b) Mohammed Iqbál	40
4. A nacionalizmus fő irányzatai	42
a) A liberális iskola	42
b) A „szélsőségesek” nézetei	48
c) A „nacionalista muszlimok”	59
5. A szintézis: Gándhí és Néhrú hozzájárulása a nemzeti eszmék fejlődéséhez	62
a) Móhandász Karamcsand Gándhí	65
b) Dzsaváharlál Néhrú	71
6. A hindú sovinizmus	78
II. A nemzeti integráció és a kisebbségi kérdések	83
1. A hindú-muszlim viszony a függetlenné válást megelőző években	83
2. A hindí és az urdú viszonya	104

3. Kasmír	114
4. Tamil Nádu	125
5. A szikhek	137
a) Kik a szikhek?	138
b) A szikh vallás keletkezése	139
c) A szikh hatalom	143
d) A szikhek a brit uralom alatt	144
e) A szikhek a független Indiában	147
f) Az amritszári események	152
g) Khálisztán és a külvilág	154
h) A „szikh kérdés” és a közvélemény	156

III. Az indiai kommunisták és a nemzeti-nemzetiségi kérdés . . .	159
Utószó	171
Jegyzetek	179
Irodalom	183
Névmutató	189

Könyvünk egy olyan ország nemzeti folyamatairól és eszméiről szól, amely lényegesen különbözik Magyarországtól. Eltérők a kulturális és vallási hagyományok, a néprajzi, nyelvi sajátosságok, a gazdasági és társadalmi fejlettség általában elfogadott ismérvei, és természetesen az sem elhanyagolható, hogy India a Föld egyik legnagyobb és legnépesebb országa.

Egy távoli ország társadalmi kérdéseinek tanulmányozása elé többnyire hatalmas nehézségek tornyosulnak: az európai közvélemény számára az idő- és térbeli dimenziói miatt nehezen áttekinthető történelmi háttér, az anyagi és szellemi kultúra idegennek tűnő hagyományai, a szokatlan politikai nyelvezet. Ám a gyakran egzotikus formák mögött nem nehéz a nemzeti problematikának sok, a mi térségünkre is jellemző sajátosságát felfedezni, és ezáltal számunkra is használható tanulságait levonni.

A XIX. század végén – a XX. század elején a polgári és a marxista tudományos irányzatok lényegében közös álláspontot képviseltek a tekintetben, hogy – legalábbis a világ akkor előrehaladott részein – a nemzeti kérdés korábbi szerepe megszűnőben van, a nemzeti törekvések betöltötték funkciójukat, a gazdasági, tudományos, kulturális és egyéb kapcsolatok egyre bővülnek, egységes világgazdaság és világkultúra alakul ki, az emberiség nagy, közös érdekei és feladatai kerülnek előtérbe, vagyis elkerülhetetlenül az internacionalizálódás folyamata halad előre, a nemzetállamok és határai pedig végleg elvesztik jelentőségüket. Az első világháború óta eltelt időszakban azonban nyilvánvalóvá vált, hogy a társadalmi és nemzetközi politikai történéseket minden korábbinál nagyobb mértékben befolyásolják a legtágabban értelmezett nemzeti tényezők, nevezetesen a nemzetté válás folyamatai, a nemzeti önrendelkezésért és egyenjóságért folytatott küzdelem, a nemzetállammal és az államszövetséggel összefüggő koncepciók, törekvések és ezek megvalósulásai, a gyakran nyelvi vagy vallási megfogalmazásban megjelenő nemzeti kisebbségi jo-

gok gyakorlása, illetve ezek megsértése, az asszimiláció, a diszkrimináció és a szegregáció politikája, a nagyhatalmak és a kis államok viszonya, a társadalmi osztályok, illetve rétegek összemosódása vagy összemosása a nemzeti-nemzetiségi kategóriákkal, az állandóan vitatott határkérdések. A nemzeti problematika sajátosan megnyilvánul a globalizációs folyamatoknak, valamint az internacionalizmus eszméjének állandó tartalmi változásában.

A nemzeti problematika továbbélésének, sőt hullámmzó előtérbe kerülésének többféle oka van, amelyek közül az alábbiakat tekintjük különösen fontosnak:

1. A nemzetközi kapcsolatokban máig meglevő egyenlőtlenségek, amelyek a gyarmati rendszer létében és ma is ható következményeiben mutatkoznak meg a legmarkánsabban, bár nagy hiba lenne a nemzetközi egyenlőtlenségeket csupán az iparosodott és nem iparosodott országok viszonyaira vonatkoztatni. Mindenesetre megalapozottnak tűnik az a megállapítás, hogy szoros kapcsolat van a gyarmati és a nemzeti kérdés között.

2. A kisebbségek és ezen belül a nemzetiségi, illetve nemzetiségi jellegű közösségek hátrányos megkülönböztetése vagy asszimilációjukra irányuló törekvés. A diszkriminációs és erőszakos asszimilációt követő politika gyakran egyidejűleg sújtja a kisebbségeket.

3. Egy-egy társadalom belső ellentmondásainak, feszültségeinek – amennyiben az illető társadalom nemzetiségileg heterogén – részben vagy teljes egészében nemzetiségi szembenállásként való megjelenése, különösen, ha osztály- és nemzetiségi struktúra között bizonyos megfelelések vannak.

4. A nemzeti érzések, reális vagy vélt sérelmek felhasználása bizonyos államok részéről saját belső stabilitásuk erősítésére, illetve a másik destabilizálása érdekében.

Ma a Föld egyetlen övezete sem mentes a nemzeti problémáktól, amelyekkel minden bizonnyal még jó ideig együtt fogunk élni. Elkerülhetetlenül felvetődik a drámai kérdés: az egymásra utaltság növekedésének körülményei között, a nukleáris kor katasztrofális következményeinek ismeretében nem vezet-e tragédiához a nemzeti kérdés tradicionális kezelése? Erre a kérdésre csak egyféle válasz adható, nevezetesen az, hogy egy ilyen tragédia elvont lehetőségét egyáltalán nem lehet kizárni, hiszen a történelem eddigi menete nem mutat közvetlen összefüggést a józan ész követelményeivel, és nincs jogunk feltételezni, hogy a jövőben a nemzetközi és társadalompolitikai folyamatok automatikusan megnyugtató

irányt vennének. Ez a válasz azonban nemcsak hogy nem megnyugtató, de nem is kielégítő. Ha abból indulunk ki, hogy az emberiségnek kétségteljesen meglevő közös érdekei, a vitathatatlanul létező globális folyamatok nem vezetnek a kisebbségi különbözőségek eltűnéséhez, sőt az ilyen irányú aspirációk súlyos reakciót váltanak ki, akkor egyértelműen meg kell fogalmazni, hogy a tudománynak – és a politikának – nem ahhoz kell ösztönzést vagy segítséget nyújtania, hogy a nemzeti kultúrák, nyelvek eltűnjenek, hanem ellenkezőleg, tudomásul kell vennie a világ sokszínűségét, és egy olyan nemzetközi rendszer felépítését kell szorgalmaznia, amely alkotóelemeinek széles körű autonómiáján alapul.

Úgy véljük, hogy a nemzeti-nemzetiségi kérdés „végleges megoldásáról” szólni tudománytalan, és többnyire nyilvánvalóan zavaros politikai célokat szolgáló jelszó. Ezt a kérdést épp úgy nem lehet véglegesen megoldani, mint ahogy a demokratizmus egyéb követelményeinek sem lehet véglegesen, örökre szólóan eleget tenni. A nemzeti kérdés kezelése folyamatos társadalmi és politikai cselekvést és magatartást igényel, hiszen egyidejűleg jelenti államok, társadalmi csoportok és egyének egymással való kapcsolatát. Lehet-e az ilyen kapcsolatokat egyszer s mindenkorra elrendezettnek tekinteni?

A nemzeti tényező az egész földkerekségen jelen van, de különböző térségekben különböző sajátosságokat mutat. A változatok sokaságának tanulmányozása hozzájárulhat bizonyos összefüggések feltárásához, segíthet a gyakorlati megoldások megtalálásában. A nemzeti kérdéssel kapcsolatos európai felfogás számára megtermékenyítő, vagy legalábbis elgondolkodtató lehet a hatalmas indiai példatár vizsgálata. Rengeteg történelmi és társadalmi körülmény ugyan eltér az európaiktól, de éppen ez teszi lehetővé a közös vonások felfedezését. Bizonyos, Indiában megtalálható vonások Európában is megvannak, de kevésbé szembetűnőek, ezért fontosságuk ellenére kevésbé feltártak és kevésbé tudatosultak (például a nemzetiségi és vallásközösségi hovatartozás összefüggései). Indiát különösen alkalmassá teszi az effajta az elemzés számára az, hogy:

1. A hatalmas, közel nyolcszázmillió országot nyelvi, nemzetiségi és vallási tekintetben rendkívül sokszínű, az egyes régiók fejlettsége igen eltér egymástól, ami a nemzetiségi kérdés eltérő megnyilvánulásaihoz vezet.
2. Az indiai modern politikai gondolkodás bizonyos előzményei két évszázadosak, és folyamatosságukban tanulmányozhatók.
3. A brit gyarmati uralom, majd a független India olyan légkört biztosított – különböző történelmi körülmények és okok játszottak ebben közre –, amelyben többféle politikai-ideológiai irányzat is létezhetett.

(A múlt század közepétől-végétől folyamatos, angol típusú statisztikai feldolgozás folyt, a sajtó több mint kétszáz éves múltra tekint vissza, a könyvtári és levéltári szolgáltatás jól működik, a témába vágó tudományos kutatások jelentős eredményeket értek el.)

Az indiai nemzeti problematika leginkább abban különbözik az európaiótól – legalábbis a nyugat- és közép-európaiótól –, hogy ott a nyelvi és a nemzeti tudat között általában nincs szoros összefüggés, ellenben a vallási és a nemzeti tudat esetenként nem különül el egymástól. Nemritkán a kaszthovatartozás is befolyásolja a nemzeti folyamatok alakulását. Az uralkodó indiai politikai felfogás a vallási, nyelvi, nemzetiségi, kasztközösségek érdekeinek kizárólagosságát vagy különlegességét valló nézeteket, érzéseket, eszményeket és az ezeket képviselő politikai tevékenységet – általában azonos kategóriába sorolva – kommunalizmusnak nevezi, amit az egységesnek tekintett indiai nemzet koncepciójával és a hazafias gondolkodással szembenállónak minősít.

Az egységes indiai nemzet mai hivatalos értelmezése legalább egy évszázados múltra tekint vissza. A függetlenségi mozgalom különféle irányzatú teoretikusainak és politikusainak többsége egyértelműen állást foglalt mellette. Egészen 1947-ig, vagyis az angolok távozásáig a politikai élet egyik első számú kérdése éppen India nemzeti egységének elfogadása vagy elutasítása volt. A függetlenségi mozgalommal szemben álló – első sorban brit – álláspontok képviselői fundamentálisan tagadták India egységét. Két markáns angol véleményt idézünk, mindkettő a múlt század nyolcvanas éveiben született, az indiai nacionalizmus első, még igen zsenge jelentkezésére reagálva. A történész Sir John Seeley „The Expansion of England” című, 1883-ban megjelent művében így fogalmazott: „India nem politikai elnevezés, hanem Európához vagy Afrikához hasonlóan csak földrajzi kifejezés. Nem egyetlen nemzetnek vagy nyelvnek a területét jelöli, hanem nagyon sok nemzetnek és nagyon sok nyelvnek a területét.” Öt évvel később Sir John Strachey, akit ma szociológusnak vagy politológusnak lehetne nevezni, az indiai adminisztrációról szóló, „India: Its Administration and Progress” című, 1888-ban kiadott könyvének mindjárt az előszavában ezt írta: „Az első és legfontosabb dolog, amit Indiáról meg kell tanulni, hogy nincs, és sohasem volt olyan India, vagy Indiának olyan része, amely az európai eszméknek megfelelően a fizikai, politikai, társadalmi és vallási egységnek bármilyen fajtájával rendelkezett volna, nincs »indiai nép«, amelyről mi valaha is hallottunk.”

A mai Indiában az „indiai nemzettel” kapcsolatos álláspontok ugyan csak az érdeklődés előterében állnak, hiszen egyaránt érintik mind az or-

szág területi integritásának kérdéseit, mind a vallási, nyelvi és egyéb kisebbségek jogait, továbbá a központi kormányzat és az egyes területek adminisztratív egységei közötti viszonyt.

A vizsgálódás során az egész indiai nemzeti problematikát történeti fejlődésében igyekszünk megragadni, nagy hangsúlyt helyezve az idevágó ideológiai megnyilvánulások bemutatására. A nemzeti fejlődés vallási és nyelvi vonatkozásait Indiában elválaszthatatlan összefüggéseikben törekszünk vizsgálni. Míg vallási tekintetben a hindú–muszlim viszony alakulásának van meghatározó jelentősége, a nyelvi tudatot illetően bonyolultabb a kép. Nemcsak a nyelvi, valamint a nemzeti és a nemzetiségi tudat között nincs szoros összefüggés, hanem a nyelvhasználat és a nyelvi tudat is eltérhet egymástól.

India vallási megoszlása statisztikailag igen pontosan kifejezhető. Az 1984-ben kiadott „Directory and Yearbook” adatai szerint a lakosság 82,72 százaléka hindú, 11,2 százaléka muszlim, 2,59 százaléka keresztény, 1,89 százaléka szikh, 0,71 százaléka buddhista, 0,48 százaléka dzsaina. (A legnagyobb drámai változás az ország vallási összetételében 1947-ben következett be, amikor a muszlim többségű területekből megalakult Pákisztán. Ezt megelőzően, a gyarmati határok közötti Indiában a muszlimok aránya 24 százalék körül mozgott.) Sajátossága ennek a képnek, hogy Kasmír kivételével India egyetlen államában sincs muszlim többség, de kisebbség gyanánt a muszlimok mindenütt jelen vannak.

Ami a nyelvi helyzetet illeti, előjáróban annyit, hogy India soknyelvű ország, amelyben az alkotmány tizenöt hivatalos nyelvet ismer el, a szövetségi államok többsége éppen nyelvi alapon szerveződött. A tizenöt hivatalos nyelv, és az azokat 1971-ben anyanyelvként feltüntetők száma kerekítve a következő volt: asszámi (9 millió), bengáli (45 millió), gudzsaráti (26 millió), hindí (209 millió), kannada (22 millió), kasmíri (2,5 millió), malajálam (22 millió), maráthí (42 millió), orijá (20 millió), pandzsábi (14 millió), szindhí (1,7 millió), szanszkrit (összesen 2212 személy!), tamil (38 millió), telugu (45 millió), urdú (29 millió). (1971 óta az évi népességnövekedés 2 százalék fölött van, a fenti arányok változatlanok.)

Könyvünk az indiai nemzeti problematika különféle nézőpontjaival foglalkozik. Az első fejezet eszmétörténeti, a korai hindú reformációs irányzatoktól egészen Gándhíig és Néhrúig kíséri figyelemmel a nemzeti eszmék sajátosságait; a második fejezet olyan nagy bel- és külpolitikai hatású kisebbségi kérdéseket tárgyal, mint a szikh, a kasmíri és a tamil kérdés; a harmadik fejezet a nemzetiségi kérdéssel kapcsolatos indiai kommunista vélemények alakulásáról nyújt áttekintést.

I. A NEMZETI ESZMÉK KIALAKULÁSA ÉS EZEK SAJÁTOSSÁGAI

1. A BRIT HATÁS

A nemzeti eszmék megjelenése, a nemzeti tudat kialakulása elválaszthatatlan egy magát nemzetnek tekintő közösségnek más közösségekhez, a külvilághoz való viszonyától. A keleti, így az indiai nemzeti tudat – több vonatkozásban is – kifejezetten az európaiakkal, főleg az angolokkal való érintkezés terméke.

Először is, az angolok fokozatosan, de feltartóztathatatlanul egész Indiát egyesítették. Másodszor, nem csak új uralmat vezettek be, de ez az uralom különbözött minden eddigitől, tagadása volt nemcsak valamely indiai vallási vagy egyéb közösség megszokott értékrendjének, hanem az egymástól jócskán különböző keleti társadalmi és politikai rendszereknek is. Harmadszor, részben a brit uralom hatására olyan modernizációs folyamatok indultak el, amelyek kedveztek a nyugati típusú polgári rétegek kialakulásának. S végül, negyedszer, ismertté váltak az angol szellemi élet különféle irányzatai, a többi közt természetesen a nacionalizmus is. Ehhez az utolsó ponthoz még azt is hozzá kell tenni, hogy az Indiában élő angolok, már csak számbeli kisebbségük miatt is, kezdettől fogva nacionalistábbak voltak, mint az anyaországbeliek; a tartós uralkodó helyzet egyre inkább elkülönüléshez, a felsőbbrendűség érzésének kialakulásához, és arrogáns viselkedéshez vezetett. A britek, más gyarmatosítóktól eltérően, alig keveredtek a helyi lakossággal, de arra sem törekedtek, hogy a helyi lakosságot a maguk civilizációjának részévé tegyék.

Semmit nem értünk meg az indiai nacionalizmusból, ha nem látjuk a brit szerepet. Az indiai brit uralom megteremtői – a Brit Kelet-indiai Társaság alkalmazottjai – realisták és magabiztosak voltak; nem beszéltek civilizációs küldetésről, nem akarták megváltoztatni az indiai társadalmat és gondolkodásmódot, nem akarták terjeszteni a kereszténységet, még kevésbé a liberalizmus és demokrácia eszméit, és eszükbe sem jutott, hogy

jelenlétüket afféle szolgálatnak tekintsék India népeinek felemelkedése érdekében. A XIX. század elején azonban az anyaországban már mind többen kifogásolták a Társaság módszereit, sőt pusztá létét is. Ezek főleg a szabad kereskedelem hívei és haszonélvezői voltak, akik gyakran hivatkoztak erkölcsi megfontolásokra. A Társaság monopolhelyzete ellen felépő brit alsóház 1784-ben hozott határozatában kimondta:

„A parlamenti vizsgálatok megállapították, hogy a Kelet-indiai Társaság teljes mértékben korrupt, és mind politikai, mind kereskedelmi vonatkozásban teljes mértékben eltért alapításának céljától. A vizsgálat megállapítja továbbá, hogy a Társaság visszaélt a háború és béke kérdése feletti hatalmával, melyet az alapítólevél biztosított számára, mindenütt ellenségeskedést szított, csakhogy rabolhasson; hogy majdnem minden békeszerződés, melyet kötött, ugyanannyi szerződésszegésre adott alkalmat; hogy egykor virágzó országokat süllyesztett a tehetetlenség, hanyatlás, elnéptelenedés állapotába.”¹

Három évvel később egy angol képviselő a következőképpen jellemezte a bengáli helyzetet: „Bengál azelőtt a nemzetek magtára, a kereskedelem, a kincsek és az ipar keleti tárháza volt... A mi rossz kormányzásunk azonban olyan fáradhatatlan energiával működött, hogy rövid húsz év leforgása alatt Bengál vidékeinek nagy része sivataghoz vált hasonlónvá. A földet már nem művelik meg, hatalmas területeket máris bozót borít, a gazdákat kirabolják, a kézműveseket elnyomják, egymást követik az éhínségek; állandóan csökken a lakosság száma.” Burke pedig így vádolta honfitársait: „Ha ma kikergetnének bennünket Indiából, semmi sem maradna, ami arról tanúskodna, hogy uralmunk dicstelen időszaka alatt India más lett volna, mint az orangután vagy tigris birodalma.”²

A liberálisok támadásait a Társaság a múlt század harmincas éveii majdhogynem sértetlenül átvészelte. Felosztatására csak az 1857-es nagy felkelés következtében és ürügyén került sor. A konzervatív érvelést jól mutatja az a levél, amelyet Sir Thomas Munro, Madrasz tartomány főkormányzója intézett 1821-ben a brit főkormányzóhoz, Canninghez:

„Tisztelt Uram!

...Mindig rettegéssel töltönek el az Igazgató Tanács élén bekövetkező változások, mert attól félek, hogy egyszer egy vérbeli angol kerül oda, és mindenáron angolszászokat akar faragni a hindúkból. Bizonyára vannak Angliában olyanok, akik azt hiszik, hogy a kíváncsok átalakulás már bizonyos mértékig megvalósult, és hogy már réges-régen be is kellett volna fejezni, ha a Társaság szolgálatában levők nem ellenzik. Én nem hiszek a hindúk, vagy bárki más gyors fejlesztésének doktrínájában. A hindúk jel-

leme talán még ma is nagymértékben ugyanolyan, mint amikor Vasco de Gama először látogatott Indiába, és nem valószínű, hogy egy évszázaddal később jobb lesz. Kormányzásunk ereje ez alatt az idő alatt – a korábbi időkben oly gyakori háborúk kiküszöbölésével – növelni fogja az ország gazdagságát és népességét. Iskolák létesítésével terjeszteni fogjuk a hindúk között a saját irodalmukat, meg az angol nyelvet és irodalmat. De mindez nem fogja megjavítani a jellemüket; engedékenyebbé és szolgaiabbá tesszük őket, szorgalmasabbá, és talán ügyesebbé a kézművességben, és talán kevesebb lesz a bandita is; de erkölcsi jellemüket nem fogjuk javítani.”³

A konzervatívok és liberálisok vitája a tudomány szintjén is folytatódott. A liberálisok az indiai gyarmati uralmat Nagy-Britannia modernizáló erejével kívánták igazolni. Érvelésükben a gazdasági racionalitás, valamint az európai haladás és humanizmus elvei egymás mellett szerepelnek. Dühödten felléptek a keleti hagyományok ellen, az indusokból pedig angolokat akartak faragni. Ennek az irányzatnak a híveit nevezik az indiai történelemben anghicistáknak.

Az anglicisták úgy gondolták, hogy Indiát európaizálni kell, a nyugati intézményeket és eszméket át kell ültetni a civilizáció és a haladás érdekében. Egyik legismertebb és legjelentősebb képviselőjük – a nagy hatalmú brit-indiai főhivatalnok, Thomas Babington Macaulay 1835-ben „Minute in Education”-jában az angol nyelvű oktatás mellett szállt síkra. Ennek célja olyan emberek nevelése, akik „vérükben és szívükben indiaiak, de ízlésükben, véleményükben és intellektusukban angolok”. Az angol nevelés egyik következménye – Macaulay szerint – a hinduizmus és az iszlám felszámolása, valamint a kereszténység terjedése lesz.⁴

Macaulaynak igencsak lekicsinylő véleménye volt a keleti kulturális örökségről, az összes szanszkrit nyelven írt könyvben található információt kevesebbre becsülte, mint azt a „néhány rongyos kivonatot”, amit az angol elemi iskolákban használnak. Nem vitás, az anglicisták a brit uralom érdekeit kiszolgálni képes, lojális alattvalókat akartak kinevelni.

Velük szemben az „orientalisták” kifejezetten károsnak tartották az angol nyelv, az európai tudományos ismeretek, és különösen a kereszténység terjesztését. Úgy vélték, hogy ezek szükségtelenül irritálják az indiai közvéleményt, elsősorban azokat a vagyonos felsőbb rétegeket, amelyek készek voltak a hatóságokkal együttműködni. Az „orientalisták” mindent megtettek, hogy a hagyományos vallási és kasztintézményeket fenntartsák, valamint a szanszkrit és perzsa nyelveket támogassák.

Az „orientalisták” legkiemelkedőbb képviselője kétségkívül Sir Wil-

liam Jones, eredetileg a perzsa, arab és szanszkrit nyelvek és kultúrák tudósa. Lord Hastings, Bengál főkormányzója patronálta, támogatta a legfelső bírósági kinevezését, és lehetővé tette, hogy 1784-ben létrehozza a Bengáli Ázsiai Társaságot, úgyszintén az arab tanulmányok központját (úgynevezett madrászát), valamint ösztönözze a tibeti expedíciókat. Jones vállalkozása nagymértékben segítette az indiai kultúra értékeinek megőrzését, sőt újrafelfedezését, és ezzel a későbbi indiai nemzedékek figyelmét saját tradícióikra irányította. Jones tevékenysége teljesen megfelelt Hastings főkormányzó törekvéseinek és életfelfogásának; Hastings volt az, aki a Mughal-császárok stílusában uralkodott; a lehetőségek szerint alkalmazkodni akart a lakosság szokásaihoz, hagyományaihoz, nyelvéhez (ő maga jól tudott perzsául, bengáliul és urdúul), és nem kívánta az elkerülhetetlennél jobban megzavarni a kialakult társadalmi és erkölcsi rendet.

Az „orientalisták” később is nagy befolyást gyakoroltak a kormányzatra, sikeresen gátolták például a missziós társaságok működését, és érveik állandó óvatosságra intették a politikai vezetést a reformintézkedések terén. A brit uralom már régen gyökeret vert, amikor még az özvegyek elégetésének, a gyermekházasságnak, a kényszermunkának, az érinthetlenségnek a gyakorlata zavartalanul fennállt.

Az anglicisták és „orientalisták” harca – más formák között és elnevezések alatt – végighúzódtott az egész gyarmati időszakon, és alapvetően befolyásolta az indiai politikai tudat alakulását. Első látásra talán ellentmondásnak tűnik, hogy az indiai történelmi múltat, gyakorlatot és szokásokat megsemmisíteni kívánó anglicistákhoz kapcsolódtak azok az eszmei és politikai áramlatok, amelyekből az indiai nacionalizmus és nemzeti mozgalom létrejött. Tulajdonképpen természetes, ami történt: az anglicizmus az ország integrálódásának, a társadalmi progressziónak, a reformoknak, a polgárosodásnak az útját is egyengette, az „orientalizmus” viszont a hagyományos indiai társadalmi-politikai struktúrát akarta változtatlanul megőrizni.

2. A HINDÚ VALLÁSI REFORMÁCIÓ

a) RÁM MÓHAN RÁJ

Az egységes modern India szellemi előkészítőinek első legnagyobb és máig ható alakja a bengáli bráhmín, Rám Móhan Ráj [Ram Mohan Roy]*, akit a „hindú reformáció atyjának” neveznek. Az anglicisták és „orientalisták” vitájában az előbbieknak nyújtott támogatást érveivel és gyakorlati tevékenységével. Macaulay oktatásügyi javaslatainak egy része bizonyíthatóan Móhan Ráj gondolatait tükrözte vissza.

Az indiai művelt rétegek Móhan Ráj közvetítésével ismerkedtek meg a francia felvilágosodás, az európai humanizmus és a polgári liberalizmus eszméivel. Az angol nyelvű oktatás bevezetésének elkötelezett híve volt. 1823-ban egy híres levelében a legélesebben tiltakozott a Sanskrit College felállítása ellen. A demokratikus és liberális India a szanszkrit tradíciók felelevenítésében a konzervativizmusnak tett engedményt látta, amely egyenlő India további szétaprózottságával, haladásra való képtelenségével, és ezek alapján az örökös gyarmati alávetettséggel. Móhan Ráj szerint, ha az lett volna a cél, hogy a brit nemzetet tudatlanságban tartsák, sohasem lett volna szabad megengedni, hogy a baconi filozófia kiszorítsa a skolasztikát, és „ugyanúgy a szanszkrit rendszerű oktatás lenne a legalkalmasabb ezt az országot [azaz Indiát] sötétségben tartani, ha ez lenne a brit törvényhozás politikája”⁵.

A XIX. század végéig az indiai társadalom modern rétegei általában a nyugati civilizáció bámulói voltak, a keleti kulturális örökséget gyakran lenézték és kigúnyolták.

A modern rétegek azonban a lakosság elenyésző töredékét alkották, a reformerek száma még kisebb volt. Miután India szellemi életét hagyományosan a vallási elképzelések és hiedelmek határozták meg, elkerülhetetlen volt, hogy a nyugati szellemi hatások konfrontálódjanak a hinduizmus és az iszlám gondolatvilágával. A kétféle szellemi örökségnek az öszszecsapása és egymásra hatása vezetett a XIX. századi vallási reformmozgalmakhoz. Ezek a vallási reformok természetesen nem egyedül az eddig ismeretlen szellemi értékek megjelenésének voltak termékei, hanem azoknak a nagy horderejű gazdasági-politikai és társadalmi változások-

* Szögletes zárójelben közöljük az indiai neveknek és elnevezéseknek az angol nyelvű irodalomban használatos írásmódját. – *A szerk.*

nak is, amelyek a gyarmatosítást követően az egész szubkontinensen végbementek.

Azt, hogy a XIX. század eleji Bengál felvilágosult őslakos uralkodórétegei – ők a nemzeti polgárság első képviselői az egész Keleten – mennyire tudatában voltak India nemzetközi helyzetének, belső gondjainak és saját kényes szerepkörüknek, a legegységelműbben Rám Móhan Ráj fejezte ki. A hindú reformáció elindításának körülményei, elfogadott doktrínái, terjesztésének eszközei Móhan Ráj és társai olyan magas fokú társadalmi-politikai tudatosságára utalnak, ami példátlan a vallástörténetben. Egy 1830 körüli írása mutatja a kisszámú nyugatiasodó bengáli polgári értelmiség teljességgel világos helyzetértékelését, és igazi motivációit:

„Tételezzük fel, hogy száz év múlva az őslakosok jelleme javul az európaiakkal meglevő állandó érintkezés, valamint annak eredményeként, hogy általános és politikai ismeretekre tesznek szert, továbbá megismerik a modern művészetet és tudományt. Lehetséges, hogy nem alakul ki bennük az ellenállás szelleme és az arra való hajlandóság, hogy szembeszegüljenek minden olyan igazságtalan és elnyomó intézkedéssel, amelynek célja: leszorítani őket a társadalom létráján? Nem szabad elfeledni, hogy India helyzete nagyon különbözik Írországtól, melynek bármelyik pontjára az angol flotta gyorsan csapatokat szállíthat, amelyek aztán a megfelelő irányban előretörnek és elnyomnak minden pártütő szellemet. Ha India birtokában lenne ama ország tudásának és energiájának csupán negyede, távoli helyzetéből is bizonyítaná gazdagságával és hatalmas népességével, hogy vagy engedelmes tartományként hasznos és profitot kínál, a brit birodalom szövetségese, vagy pedig gondot okoz és bosszantó, mint egy elszánt ellenség.

Együtt azokkal, akik részrehajlóak a brit uralom irányításában, mert e kapcsolatból a jövőre nézve áldásos eredményekre számítanak, én is szükségképpen elszomorodom, amikor gyakorta látom, hogy a kormány törvényeket és szabályokat fogad el anélkül, hogy megfontolná, vagy láthatóan értené indiai alattvalói érzéseit, s anélkül, hogy tekintetbe venné: ez a nép immár több mint fél évszázada egy felvilágosult nemzet uralma alatt áll, s kapcsolatban a szabadság szószólóival, a tudás előmozdítóival.”⁶

Rám Móhan Ráj vallási érdeklődése és különleges képességei is alkalmassá tették az újkori hindú reformáció megindítására. Ifjúkora azzal telt, hogy tizenöt éves korától kezdve évekig a hindú vallási központokban szanszkrit szent iratokat tanulmányozott, majd Tibetbe utazott, hogy közvetlenebbül megismerkedhessen a buddhizmussal, később pedig Patná-

ban az iszlám tanításában mélyedt el. Az Ó- és Újszövetség, amelyeket héber, illetve görög nyelveken olvasott, mély nyomokat hagyott gondolkodásában. Móhan Rájtól kezdve az indiai (hindú) szellemi életben szinte kötelező érvényű hagyomány lett a világ fő vallási tanításainak együttes megismerésére való törekvés, és egy új szintézis megalkotására irányuló erőfeszítés.

A hindú reformáció hívei elutasították a politeizmust és a bálványimádást, ami lehetővé tette a gyarmatosítás előtti India sok szörnyű és barbár szokása elleni fellépést is (emberáldozat, templomi prostitúció, özvegyek elégetése stb.). Visszanyúltak azokhoz a több ezer éves filozófiai művekhez és rendszerekhez (upanisadok, védánta), amelyek igazolásul szolgálhattak, és ezeket lefordították a modern indiai nyelvekre is.

A hindú reformáció vezető alakjai (csaknem valamennyien az angol, és általában a nyugati civilizáció ismerői) annak a szűk polgárosodó rétegnek voltak a képviselői, akik felismerték gyengeségüket és elszigeteltségüket, és a körülményekhez képest a legracionálisabb és legelőremutatóbb választ adták. Társadalmi hatást csak úgy remélhettek, ha a hinduizmust nem támadják frontálisan, hanem annak csak bizonyos elemeit utasítják el. Ez a technika ugyancsak örökletessé vált, a nemzeti mozgalom ideológusai a későbbi évtizedekben, beleértve Gándhít is, minden társadalmi reformtörekvést igyekeztek összhangba hozni a hindú tradíciókkal.

A reformerek gyengesége nemcsak a körülöttük levő, óriási, még mindig hagyományosan élő és gondolkodó tömegektől való izoláltságból adódott, hanem az idegen uralom pusztta tényéből is. Ez az idegen uralom még megingathatatlanabbnak látszott, mint a lakosság konzervativizmusa. De többről volt szó, mint egy megdönthetetlen hatalom kényszerű elfogadásáról. Az adott körülmények között a társadalmi reformok feltételei közé tartozott a brit gyarmati uralom is. Móhan Ráj ezt úgy fogalmazta meg, hogy eredetileg csak gyűlöletet érzett az angolok iránt, de később a velük való szorosabb érintkezés során arra a következtetésre jutott, hogy az angol uralom – bár idegen – előnyös az indiai haladásra, mert, a többi közt, megkönnyíti a liberális vallási gondolat terjedését és a társadalmi reformmozgalmak fejlődését.

A társadalmi reformereknek valóban nem volt könnyű egyszerre harcolni a hazai elmaradottság, előítéletek, kegyetlenség és butaság, valamint az idegen uralom ellen. A nemzet tényleges felemelkedését eszményüknek vallóknak Indiában is kacsaringós utat kellett megtenniük: vagy a múlt erőihez csatlakoznak, és ezzel a gyarmatosítás előtti Indiába süllyednek vissza – ahogyan ezt a többség az 1857-es felkelés leveréséig

indokoltnak látta, és amikor alkalom kínálkozott, meg is tette –, vagy a polgárosodás, a modernizáció útján járva, elfogadva a demokrácia és a liberalizmus elveit, az angoloktól várnak segítséget.

A végül is diadalmaskodó indiai nacionalizmus a második utat, tehát a kezdeti kollaboráció útját választotta.

Nyilván szerepe volt ebben a választásban annak, hogy a kis létszámú polgári és értelmiségi rétegek, az új hordozói, maguk is a brit hódítás termékei voltak, és létfeltételeikben függő helyzetben maradtak. Ámde ez is leegyszerűsítő és vulgarizáló álláspont. A hagyományos India sok, meghatározó társadalmi és vallási intézménye és szokása mindenféle értékrend szerint elviselhetetlen volt. A korabeli társadalmi viszonyokat igen jól érzékelteti a két alábbi dokumentum. Az egyik egy mádrászi bráhminnak, Rághunáth Rannak [Raghunath Ron] a leírása a hindú gyermeközvegyekről, a másik a kalkattai polgárok állásfoglalása az özvegyek elétéje mellett.

„Nézzük egy gyermek sorsát, aki, mondjuk, háromesztendő, és akit a kegyetlen gyakorlat szerint özvegynek nyilvánítanak. Ez nem kivételes eset, hanem meglehetősen általános jelenség. Arról ez a kislány mit sem tud, hogy egyszer férjhez adták, és megözvegyült. Ezért együtt játszik a többi gyerekkel. Valami ünnepség van, a gyerekek a helyszínre rohannak, de egy megözvegyült gyermek jelenléte az ünnepség résztvevői számára szerencsétlenséget jelent. Ezért a kislányt erővel elviszik onnan. Sírni kezd, mire a szülei megverik, s ilyeneket mondanak neki: »Korábbi születéseid során nagyon bűnös teremtes lehettél, ezért máris megözvegyültél. Ahelyett, hogy szégyenedet elrejtene valahol a ház zugában, mégis és megsértesz másokat.« A gyermek ebből egy szót sem ért. Egy darabka édességet adnak neki, erre megvigasztalódik. Nem szabad ékszer viselnie. Nem fürödhet úgy, mint a többi gyermek. Érintése szennyez. Közben pedig, ha egy pap – akinek tekintélyét nem lehet visszavezetni a Védákhoz, szmritikhez, puránákhoz vagy akármelyik sásztrához – véletlenül arra jár, a kislányt azonnal kopaszra borotválják és özvegyi ruhába öltöztetik, hogy megjelenhessen a pap előtt, és megbélyegezzék, nehogy beavatást nyerjen a misztériumokba. Aztán csak naponta egyszer ehet. Kéthetente egyszer böjtölnie kell, még élete kockáztatása árán is. Gyakran kérdezi, de hiába, hogy mindezt miért teszik vele. Kicsi korában valamilyen mesét mondanak neki, ami megnyugtató. Mire tizenegy esztendő lesz, a mesék nem használnak. Akkor elmagyarázzák neki, hogy korábbi születései során rossz nő volt, veszekedést szított egy férj meg a felesége között, és az isten (az a kegyes atya, aki mindig mindenkihez jóságos) haragjában

úgy rendelkezett, hogy mostani születése alkalmával férjétől megfosztott asszony legyen. Általában ez az első alkalom, amikor a kislányt pontosan tájékoztatják arról, hogy férjezett és megözvegyült. Erről aggodalommal és szorongással értesül, de még nem képes teljesen felfogni helyzetét. Eltelik még két év. A természet követeli a magáét. A kislány kezdi érezni, hogy születésekor önhibáján kívül megfosztották őt attól, amiben társai örömeiket lelhetik. Ha elbeszélget valamelyik társnőjével, aki élvezzi férje társaságát, megtiltják, hogy érintkezzen a fiatalasszonnyal. A tilalom kíváncsiságot szül. Megfosztva a tisztességes emberek társaságától, titokban rosszerkölcsök közé keveredik, akik feltárják előtte a világot. Felszítják szenvedélyét. Szégyenérzete arra kényszeríti, hogy harcoljon a vágyai ellen. Elkezdődik ez az életre szóló küzdelem, és a legtöbb esetben a szenvedély győzedelmeskedik a szégyenérzet fölött. Terhes lesz, és ezt általában csak akkor tudja meg, ha már túl van a második hónapon. És ekkor már szégyenétől becsületes orvos nem szabadítja meg. Kuruzslókhoz kell fordulnia. A célt olykor csak károsodással sikerül elérni. Előfordul kudarc is. Ekkor hét teljes hónapon át kísérletek sora következik, hogy elrejtse szégyenét. Ha semmi sem sikerül, akkor nyomorult kis teremtes érkezik a világra. A következő lépés megölni a babát, és megszabadulni tőle. Ez a kísérlet nagyon veszélyes. A rendőr, akinek nincs sok dolga, jó szerencséjének tartja, ha egy ilyen holttestet talál. Biztonságba helyezi, és listát állít össze a fiatal özvegyasszonyokról. Latba veti nyomozói fortélyait, hogy meglelje a vétkest. Gyakran rossz nyomon jár. Sok teljesen ártatlan özvegyasszonyt elfognak, beviszik őket a rendőrszere, majd orvosi vizsgálatnak vetik alá. Némelyiküket ártatlannak nyilvánítják. A nők ajándékokkal fizetnek a rendőrségnek azért, hogy megszabadultak a büntetőtörvény karmai közül. A pap azonban nem elégszik meg ezzel. Elindítja a saját nyomozását, súlyos bírságokat szab ki és szed be, a végén pedig az özvegyasszonyt a megtisztulás jeleként megbélyegzik. Az asszonynak esetleg nincs pénze minderre, kénytelen elfogadni akármilyen szeretőt, aki odaadja neki a szükséges pénzt, hogy azzal megszabaduljon vétkeitől. Rokonai azonban elégedetlenek. Elkerülik. Ezután már a mindennapi kenyérért kényszerül teste áruba bocsátására.

Nem vitás, vannak olyan esetek, amikor a leány elég erős, hogy legyőzze vágyait. De milyen élete van? Nélkülözi a megfelelő táplálékot, ruhát és még az elengedhetetlen kényelmet is; böjtöl, olykor hetvenkét óránál is tovább, köteles távolmaradni mindenfajta vigasság helyszínétől; el kell viselnie mindenfajta átkot, ha óvatlanul vagy szerencsétlenül férfi, pap,

uralkodó vagy menyasszony elé kerül, így tengeti mindennapi életét, gyakran igen magas koráig.”⁷

A reformerek szenvedélyességét és elszántságát növelte nyolcszázegy tiszteletre méltó kalkattai polgár Lord Bentinckhez, India főkormányzó-jához intézett petíciója, amelyben tiltakoztak a brit kormányzat 1829-ben hozott, az özvegyek elégetését, a szatít tiltó törvénye ellen:

„Lordságod: Alulírottak tisztelettel kérjük, hogy átadhassuk Lordságodnak az alábbi petíciót, értesülvén, hogy egyes személyek magukra vállalták Kalkatta hindú lakosai véleményének és érzelmeinek képviselését, és helytelenül képviselték ama véleményeket és érzéseket, és hogy Lordságod és tanácsa hibás nyilatkozatok alapján határozatot kíván hozni, és meg akarja szüntetni a szatí gyakorlatát, ami a hindúk vallásába és szokásaiba való beleavatkozás. Ezt mi mélységesen helytelenítjük, és nem szemlélhetjük a legkomolyabb aggodalom nélkül.

Legmélyebb tiszteletünk mellett, amelyet Lordságod iránt érzünk, mi, Kalkatta városának alulírott hindú lakosai kérjük, engedje meg, hogy ismertessük azokat a körülményeket, amelyeket szükségesnek tartunk, s amelyekkel felhívhatjuk a kormány figyelmét a tervezett lépés egészére, hogy milyen fényben fogja látni azt a Társaság területein élő hindú lakosság tiszteletre méltóbb részének többsége, akik őszintén követik hitüket és gyakorolják vallásukat.

A hindú vallást időtlen időkkel ezelőtt alapították, és ősi voltának megfelelően gyakorolta hatását követőinek tudatára. Nincs még egy vallás, amelyben a hit elhagyása ritkább lenne, és egyik sem állt ellen sikeresebben a térítés vad szellemének, amely az első muszlim hódítókat élte.

A hindú vallás, miként az összes többi vallás, a gyakorlatra és előírásokra épül, és mindkettő egyformán szent, hiszen emberemlékezet óta tart. Ősidők óta kialakult gyakorlat és előírás szerint a hindú özvegyek saját akaratukból és örömeikre, valamint férjük lelkének meg a saját lelküknek érdekében mutatják be önmaguk elégetésének áldozatát, amit szatínak hívnak; és ez nem csupán szent kötelesség, hanem különleges kiváltság annak az asszonynak, aki őszintén hisz vallásunk tanításában. Tisztelettel megjegyezzük, hogy mindenfajta beavatkozás egy ilyen magas rendű, és az egyénnek saját magát elpusztító természetű meggyőződésébe nemcsak igaztalan és türelmetlen diktátum a lelkiismeret kérdéseiben, hanem valószínűleg tökéletesen kudarcra van ítélve a kitűzött cél elérése szempontjából.

Még Hindusztán első muszlim hódítói, majd utódaik – amióta csak ez az ország a Mughal kormányzat alá került – vallásuk fanatizmusa és

türelmetlensége ellenére sohasem kísérelték meg, hogy beleavatkozzanak a szati gyakorlatába. Azóta, és immáron közel egy évszázada, megszállt a brit kormány Bengálban, Bihárban és Orisszában, és eddig egyetlen főkormányzó és tanács sem avatkozott be semmilyen módon a hindú vallás vagy szokások kárára. Kijelentjük, hogy Nagy-Britannia parlamentjének különböző törvényei, amelyeknek hatalmából maga a tiszteletre méltó Társaság létezik, a mi vallásunk és törvényeink, gyakorlatunk és szokásaink sérthetetlenségét biztosítják úgy, ahogy azok emberemlékezet óta kialakultak.”⁸

A hindú vallási és társadalmi reformáció szervezeti formákat is öltött. Az első hindú reformációs szervezet és mozgalom a Rám Móhan Ráj által létrehozott és kezdetben általa irányított Brahmó Szamádzs volt.

b) A BRAHMÓ SZAMÁDZS

A Brahmó Szamádzs [Brahmo Samaj] már alapításának idején egyidejűleg volt vallási közösség, társadalmi mozgalom és kulturális egyesület. Ezeket a funkcióit mindmáig megőrizte, de közben bizonyos módosulásokon ment keresztül.

Rám Móhan Ráj közvetlen utódja Débéndranáth Tágör. A Tágör család kezdettől fogva a Brahmó Szamádzs legfőbb támogatói közé tartozott. A Tágörök a korabeli indiai társadalom modern rétegének megtestesítői, jelképei és vezetői: nagybirtokosok és kereskedelmi vállalkozók, akik a legmagasabb színvonalú angol oktatásban részesültek. Débéndranáth Tágör tovább folytatta a vallási és a társadalmi reform – a monoteizmus és az egységes haza – gondolatának összekapcsolását; mindkettőt az ősi vallásfilozófiai hagyományokra hivatkozva igyekezett elfogadtatni.

A Brahmó Szamádzs olyan ideológiai-politikai eszmét hirdetett, amelyek valamilyen mértékben az egész tárgyalt időszakban éreztették hatásukat az indiai közéletben. A Débéndranáth Tágort követő Késűb Csander Szén [Keshub Chunder Sen] még egyértelműbben foglalkozott aktuális társadalmi kérdésekkel. Tőle származik az a később közhelyként idézett gondolat, hogy a Nyugat fölénye a tudományokban és a gyakorlati szakmákban áll, a Kelet viszont tanítója lehet a Nyugatnak vallási és spirituális kérdésekben. Az emberiség megmentését a két, egymással mellérendelt viszonyban álló civilizáció szintézise adhatja. Ez új hang: a Nyugatot tehát utánozni lehet és kell, ugyanakkor India olyan egyedülálló értékekre támaszkodhat, amelyeket nem szégyellni, hanem ápolni és fejlesz-

teni érdemes. A kezdetben teljesen modernista Brahmó Szamádzs számára ezzel megnyílt az út a hinduizmus számos konzervatív elemének befogadására is. A XIX. század utolsó évtizedeiben működő Késub Csander Szén a Kelet és a Nyugat egymást kiegészítő voltát hirdette, vagyis az angolok és indiaiak közötti harmóniát. Részben az ő ösztönzésére széles körben elfogadták az úgynevezett árjateóriát, amely szerint az indiaiak és az angolok „ugyanazon ősi árja rassz különböző családjainak leszármazottai”, és „az angol nemzet Indiába érkezésében a szétvált rokonok újraegyesülése” látható. Ebből következett a brit uralomnak mint a gondviselés terve egy részének felfogása.⁹ Mi ez? Megalkuvás, beletörődés, kollaboráció? Nem, sokkal inkább a nemzeti aspirációk, a faji egyenlőség kifejezése egy olyan korban, amikor India még reménytelenül gyenge, széttagolt, elmaradott, Nagy-Britannia pedig hatalmának csúcspontján van. Késub Csander Szén gondolatmenetét az Indiai Nemzeti Kongresszus (a továbbiakban Nemzeti Kongresszus) alapító vezetői, például Szuréndranáth Bannerdzsi szinte teljes egészében átvették.

A Brahmó Szamádzs-isták lojális álláspontját a brit uralom iránt minden bizonnyal az magyarázza, hogy jelentős társadalmi reformokra törekedtek. Úgy gondolták, hogy csak a felvilágosult idegen kormányzat segítségével érnek el olyan célokat, mint a kaszthierarchia gyengítése, a nők státusának emelése, a házasságkötéshez szükséges minimális korhatár megállapítása stb.

c) AZ ÁRJA SZAMÁDZS

A művelt indiai közvélemény a XX. század elejéig általában egyetértett a társadalmi reformokkal és a brit uralom elfogadásával, sőt a kettő összekapcsolását is természetesnek tartotta, de a Brahmó Szamádzsot teljesen idegennek érezte az indiai hagyományoktól, és így képtelennek arra, hogy tömegbefolyásra tegyen szert. Sokak szerint a Brahmó Szamádzs túlságosan eklektikus volt, és sok engedményt tett a kereszténységnek. Ezt a hangulatot fejezte ki az új reformációs hindú irányzatnak, az Árja Szamádzsnak [Arya Samaj] a létrehozása 1875-ben.

Az alapító, Szvámi Dajánanda Száraszvatí [Swami Dayananda Saraswati] nem az erős brit hatásnak kitett Bengál szülötte, hanem a konzervatívabb Gudzsarátból érkezett. Dajánanda a „tisztább” hindú hagyományokhoz való visszatérés képviselője volt, tudatosan törekedett arra,

hogy kiiktassa a kereszténység és az iszlám elemeit a hindú vallási gondolatból, és a Védákat fogadta el egyedüli tekintélynek.

Az Árja Szamádzs-isták a nyugati hatások ellen is felléptek. Azt hangsúlyozták, hogy a hindú gondolat volt az, amely megtermékenyítette az ősi egyiptomi és görög kultúrákat is. Ládzspat Ráj [Lajpat Rai], aki egyébként a nyugati technológia átvételét fontosnak tartotta, azt a nézetet fogalmazta meg, hogy a legmodernebb európai tudományos eredmények alapgondolatai egytől egyig megtalálhatók a Védákban.¹⁰

Az Árja Szamádzs-isták Rám Móhan Rájhoz hasonlóan elutasították a politeizmust meg a bálványimádást, és az egész emberiség számára elfogadható „örök vallásban” hittek. Egyes irányzataikat a hinduizmusból kölcsönzött konzervatív vonások jellemezték, s az irányzatok képviselői olykor az agresszív térítő tevékenység hívei voltak.

Az Árja Szamádzsot nem szabad a Brahmó Szamádzs ellentétének tekinteni, inkább folytatásának olyan körülmények között, amikor az indiai polgárság már némileg megerősödött. A hagyományos hinduizmushoz való erőteljesebb kapcsolódásnak több funkciója volt, ezek segítségével ugyanis az Árja Szamádzs-isták markánsan kifejezték a brit uralommal való elvi szembenállásukat, és jelentősen ki tudták szélesíteni tömegbázisukat.

Maga Dajánanda sem mondott le a társadalmi reformok támogatásáról, tradicionális jellegű gondolkodásmódja pedig a társadalom minden rétegével könnyebben elfogadtatott olyan újításokat, amelyeket egyébként az idegen uralom szándékának tulajdonítottak volna. Dajánanda a Védákkal szentesített olyan, a polgári fejlődéssel járó fogalmakat, mint „nemzeti szellem”, „demokratikus döntés”, „társadalmi egyenlőség” vagy „társadalmi aktivitás”. A Dajánanda által kifejlesztett technika kötelező érvényűvé vált a későbbi indiai nacionalisták számára, legtökéletesebb alkalmazása majd Gándhínál látható.

Figyelemre méltó, hogy az Árja Szamádzs-isták, Dajánanda, Ládzspat Ráj, Munszi Ráma [Munshi Rama] és Ráma Déva [Rama Deva] általában a társadalmi reformok szükségességét az idegen uralom felszámolásának lehetőségét kutatva ismerték fel. A nyugati és az indiai társadalmakat összehasonlítva arra kerestek választ, hogy milyen tényezőknek tulajdonítható a Nyugat nyomasztó fölénye.

Az Árja Szamádzs közvetlen politikai szerepét mutatja, hogy több jelentős tagja a nemzeti mozgalom élvonalában tevékenykedett, ott is a ra-

dikális szárnyat erősítette. A „szélsőségeseknek” nevezett csoport tagja volt a már említett Ládzspat Ráj, aki az Árja Szamádzsról ezt írja: „Az Árja Szamádzs volt az, ami belém oltotta a nemzetem iránti szeretetet.”

d) AZ ÁRJA SZAMÁDZS PANDZSÁBBAN

Bár az Árja Szamádzsot alapító Dajánanda csakúgy, mint Gándhí, a gu-dzsaráti Káthiawár félsziget szülőtte volt, eszméi főleg Pandzsábban hul-lottak termékeny talajra. Az Árja Szamádzs pandzsábi pályafutására azért térünk ki, mert eme termékeny, ma félig Indiához, félig Pákisztán-hoz tartozó tartomány múlt század végi eszmetörténetének akár rövid be-mutatása is képet ad a modern indiai nemzeti és vallási gondolat születé-séről, sajátos légköréről, belső ellentmondásairól, amelyek éppen napja-inkban irányítják a világ figyelmét nemcsak Pandzsábra, hanem az egész indiai nemzeti fejlődés, a területi integritás, a kisebbségi kérdések, sze-paratizmus, vallás és nemzet összefüggéseinek kérdéseire.

Pandzsábban több száz év óta három vallásközösség él – a hindúk, a szikhek és a muszlimok – területileg elkülönülten, de a városokban vegye-sen. Az egyes vallásközösségek saját társadalmi szerkezettel rendelkeztek és rendelkeznek, azonos köznyelvet, a pandzsábit használják mindenütt, de irodalmi nyelvük és írásmódjuk a vallásközösségi különbségeknek megfelelően eltérő (hindí, pandzsábi, urdú). A brit uralom előtti évszáza-dokban az aktív politikai és ideológiai erőt a muszlimok, majd a szikhek képezték. A britek a múlt század elején-közepén a szikh államok felszá-molásával terjesztették ki fennhatóságukat.

Miután Pandzsáb nagyobb részét Brit-Indiához csatolták, kisebb része pedig vazallus fejedelmek fennhatósága alá került, két britellenes mozga-lom alakult ki: az egyik a Szajjíd Ahmed Khán által szervezett szent hábo-rú, a dzsihád szervezkedés, amely a muszlimok tömegeit törekedett meg-nyerni, és élesen szikhellenes is volt; a másik a szikhek egyidejűleg vallási reformációs és politikailag szélsőséges irányzata, a námdhári szekta. A múlt század hatvanas éveiben a szekta vezetője, Rám Szingh megjöven-dölte a szikh vallás alapítójának, Góbind Szinghnek az újjászületését és a brit uralom felváltását saját dinasztiájának uralmával. A námdhárik min-den szikh szektánál jobban közeledtek a hindúkhöz, és jelképesen a tehén szentségét hangsúlyozták, ami határozottan eltért a szikh alapító atyák véleményétől.

A hindú-muszlim zavargások elég gyakoriak voltak, a muszlimokkal szemben a hindúk és a szikhek mint testvérközösségek léptek fel.

A vallási érzéseket erősen felszította, hogy a brit uralom kiterjesztésével párhuzamosan azonnal megjelentek a keresztény misszionáriusok, és erőteljes hittérítő tevékenységbe kezdtek. Iskolákat, kórházakat hoztak létre, újságokat alapítottak. A keresztény térítők különösen két társadalmi csoportot céloztak meg: az egyik a társadalom legalján levő hátrányosan és örökletesen megkülönböztetett érinthetetlenek, a másik a társadalmi előmenetelre áhítozó, többnyire jómódú városi fiatalember, akik a missziós iskolákban tanultak. A misszionáriusok ugyan mindössze mintegy százezer embert térítettek meg a múlt század közepétől az első világháborúig, de alaposan hozzájárultak a lakosság vallási tudatosságának és ellentéteinek elmélyítéséhez. Erősítették azt a meggyőződést, hogy a brit uralom vallási jellegű, célja pedig az indiai vallások felszámolása.

Ilyen tehát a pandzsábi helyzet, amelyben Dajánanda megkezdte működését. A vallási reformmozgalom – amelynek célja a hinduizmus modernizálása, racionalizálása, India lakosságának homogenizálása a merev kasztkülönbségek lebontásával, egy új, a nemzeti irányba mutató öntudat kialakítása – csak részben érte el célját. Míg maga Dajánanda főleg a hindú társadalom ortodox vallási és világi képviselőivel vitázott, és főleg arra törekedett, hogy hatékony ideológiát adjon az angoloknak alávetett társadalom számára – az Árja Szamádzs valóban a későbbi nemzeti forradalmárok és hazafiak tömegét adta –, tanítványai közül sokan a pandzsábi társadalmi-vallási feszültségek légkörében az agresszív hindú sovinizmus zászlóvivői lettek. Lálá Munsí Rám [Lala Munshi Ram] és Guru Datt a kaszthierarchia és az érinthetetlenség felszámolására irányuló reformtörekvést a hindú missziós tevékenység megindítására használta fel. A pandzsábi Árja Szamádzs-isták a hindú társadalom egységessé és hatékonná tételére törekedve megerősítették az indiai nacionalizmus hindú jellegét, és elidegenítettek mindenkit, aki történetesen nem hindú eredetű volt. Egyébként a nemhindú eredetet nem is voltak hajlandók elismerni. Kiindulópontjuk az volt, hogy az indiai muszlimok erőszakkal áttérített hindúk, a szikhek pedig csupán egy hindú szektát képeznek. (Nem kívánok vitatkozni ennek az álláspontnak a történelmi megalapozottságával. Mind az emberi és vallási jogok tiszteletben tartása, mind pedig a politikai racionalitás szempontjából a döntő kérdés az, hogy az illető közösség, adott esetben a muszlimok és a szikhek, elfogadják-e ezt az érvelést. Nos, a muszlimok mindig is saját identitásuk megtartására, a szikhek pedig –

jelentős részben az Árja Szamádzs hatására – annak megerősítésére törekedtek.)

Munsi Rám vezetése alatt az Árja Szamádzs egyre agresszívabbá vált, sikerrel egyesítette a propaganda hagyományos és modern eszközeit (beszédék vallási ünnepeken, szónoklatok a bazárban, újságok, modern szervezet a keresztény missziók mintájára, iskolák stb.). A legfontosabb szertartások közé a sudhi, a megtisztítás került. Ennek lényege az volt, hogy előbb egyenként, majd csoportosan egy vallási ünnepség során „viszszavették” a „hitehagyottakat” a hindúk közé. Teljesen új dolgokról van szó, a hindú gyakorlat ugyanis nem ismerte a kereszténységre vagy az iszlámra jellemző közösségbe való befogadási eljárásokat, és magát a hitterjesztést sem; hindúvá – a hagyományos felfogás szerint – valaki valamely kasztba születése jogán válik. Tehát a látszólag hagyományos formák a XIX. század végétől induló nemzeti ébredés és modernizálás sajátos kifejeződései voltak. Az Árja Szamádzs ugyanis a hindú társadalom és vallási képzetek igen fontos tartópilléreit támadta, amikor például érinthetetlen szikheknek tette lehetővé a tömeges áttérést úgy, hogy a ceremónia után már kaszthindúknak tekintsék őket.

A kezdetben együtt haladó hindú és szikh reformmozgalom a századfordulón kezdett kettéválni. A szikh vezetők – közülük leginkább a brit hatóságokkal együttműködő földbirtokosok, aktív és nyugalmazott katonák – megrémültek az Árja Szamádzsnak a szikh különállást veszélyeztető fellépéseitől. A századfordulótól kezdve a pandzsábi hindú és szikh közösségek távolodása figyelhető meg, de ez a folyamat kevésbé volt látványos, elrejtette a nemzeti mozgalom mindenkit vagy csaknem mindenkit magával sodró lendülete, a Nemzeti Kongresszus, és személy szerint Gándhí bölcs egyensúlyozó politikája. Ezzel összefüggésben azonban egy fontos dologról nem szabad elfeledkezni, nevezetesen arról, hogy a britellenes függetlenségi küzdelemben a szikhek főleg már saját külön valláspolitikai szervezetükön, az Akáli Dalon keresztül kapcsolódtak be.

Az Árja Szamádzs vitathatatlanul egyik előkészítője volt a társadalmi és vallási reformnak, mozgósító erejű volt a függetlenségi erők számára, de egyben felelősnek is bizonyult az indiai társadalom megosztó tényezőinek erősítésében. A nem hindúk és nem hindúul beszélők számára elidegenítő az Árja Szamádzs programjának és tényleges működésének két olyan központi területe is, mint a tehén szentsége, valamint a hindí és a szanszkrit nyelvek kizárólagos használata, illetve tisztelete. (Az előbbit árja bhásának, azaz nemzeti nyelvnek, az utóbbit véd bhásának, azaz a Védák, a tudás nyelvének nevezik a szamádzsista szóhasználatban.)

A Rámakrisna Misszió-mozgalom szintén a XIX. század második felében keletkezett vallási reformmozgalmak egyike. Alapítója Rámakrisna, akit már életében szentnek tartottak. Ez a mozgalom látszólag teljesen különbözik a Brahmó, de még az Árja Szamádzstól is, hiszen kiindulópontja, nyelvezte, egész gondolatvilága tisztán a hindú tradíciókban gyökerezik; maga Rámakrisna pedig nem került kapcsolatba a nyugati műveltséggel. Rámakrisna mégis a polgárosuló India igényeit fejezte ki azzal, hogy a falusi milliókat mozgósította. A védikus Indiára hivatkozva minden embernek kasztra való tekintet nélküli egyenlőségét és egész India egységét hirdette.

Tanítványai és a mozgalom politikailag tudatos vezetői között a legjelentősebbek a nyugati műveltségű polgári származású értelmiségiek voltak. Közülük a legismertebb a külföldön, főleg az Egyesült Államok egyes értelmiségi köreiben ma is népszerű Svámí Vivékánanda [Swami Vivekananda], a Rámakrisna Misszió-mozgalom szervezeti megalapítója. India spirituális jellegét mindinkább szembeállította a Nyugat anyagi és gépi civilizációjával („Fel, India, hódítsd meg a világot szellemiségeddel!”), de egyáltalán nem utasította vissza a nyugati tudomány átvételének szükségességét. Az indiai nacionalizmus sajátos gyengesége fejeződött ki: a Nyugat fölényével szemben olyasvalamit kellett felmutatni, ami kizárólag indiai, és egyben az indiai felsőbbrendűséget is demonstrálja. Vivékánanda is a Kelet és Nyugat szükségszerű szintéziséről beszél, amely szintézisnek azonban a Kelet a fontosabb alkotórésze: „A keleti ideál éppoly elengedhetetlen az emberi nem haladása szempontjából, mint a nyugati, és én azt gondolom, hogy még inkább elengedhetetlen. A gépek sohasem tették az emberiséget boldoggá, és nem is fogják.”¹¹

Az idő előrehaladásával a hindú vallási reformmozgalom politikailag egyre radikalizálódott, filozófiailag és társadalmilag pedig egyre konzervatívabbá lett. A modernizálódó rétegek számban és erőben nőttek, mind kevésbé látták szükségét a brit védnökségnek, ugyanakkor a tömegkapcsolatok növekvő igénye a vallási jellegű nacionalizmus erőteljesebb megfogalmazását diktálta. Ez az irányzat nemcsak az egymást követő mozgalmak, hanem ugyanazon mozgalmak, sőt ugyanazon személyiségek fejlődésének elemzéséből is nyomon követhető.

Vivékánanda, aki a hindú reformáció hagyományainak megfelelően sokáig Kelet és Nyugat szintézisét kereste, előbb csak a keleti értékek elsőbbségét, majd kizárólagosságukat hirdette. Egy századforduló körüli

írásában már üresen cseng „a sok mindent kell Nyugattól megtanulnunk” jelszó. „Az egyik oldalon az új India ezt mondja: »Ha magunkévá tesszük a nyugati eszméket, nyelveket, ételeket, a nyugati öltözködést és viselkedést, akkor olyan erősek és hatalmasak leszünk, mint a nyugati nemzetek!«; a másik oldalon viszont a régi India ezt mondja: »Ostobák! Utánzással mások eszméi soha nem válnak a sajátunkká – semmi sem a sajátunk, hacsak nem magunk kerestük. Vajon a számár oroszlánbőrben oroszlánná változik?«

Az egyik oldalon az új India ezt mondja: »Amit a nyugati országok tesznek, az kétségtelenül jó, különben hogyan lettek ilyen nagyok«, a másik oldalon a régi India meg ezt mondja: »A villám fénye rendkívül ragyogó, de csak egy pillanatig; vigyázatok fiúk, elkápráztatja a szemeteket. Legyetek óvatosak!«

Nincs tehát semmi tanulnivalónk a Nyugattól? Nem kell erőfeszítést tennünk jobb dolgok után? Vajon tökéletesek vagyunk? A mi társadalmunk talán folttalan? Hibátlan? Sokat kell tanulnunk, életünk végéig törekednünk kell új és magasabb dolgok után – az emberi élet célja a küzdés. Srí Rámakrisna szokta mondani: »Amíg élek, tanulok«. Az olyan ember, vagy társadalom, akinek vagy aminek nincs mit tanulnia, máris a halál állkapcsai között van. Igen, sok mindent kell megtanulnunk a Nyugattól, de vannak aggályok is...

Ó India, ez a te nagy veszedelmed. A Nyugat utánzásának bűvölete olyannyira eluralkodik rajtad, hogy többé nem a józan ész, ítélőerő, megkülönböztetés vagy a sásztrák alapján döntöd el, mi helyes és mi rossz. Bármilyen eszmét, bármilyen viselkedést is dicsérjen vagy kedveljen a fehér ember, az mind jó; bármit is utasítson el, vagy ne tessék neki, az mind rossz! Borzalom! Vajon ennél mi lehet az ostobaság legjobb bizonyítéka!...

Ó India! Mások pusztá visszhangzásával, mások alantas utánzásával, a másoktól való függéssel, e szolgálai gyengeséggel, e durva és megvetni való kegyetlenséggel tudod csak mérni a civilizáció és nagyság legmagasabb csúcsát? Vajon e méltatlan gyávasággal fogod elérni a szabadságot, amely csak a bátrakat és hősöket illeti? Ó India! Ne feledd, hogy az aszszonyiség eszménye a te számodra Szítá, Szávitri, Damajantí; ne feledd, hogy az istenség, akit te imádsz, az aszkéták aszkétája, a mindenről lemondó Sankara, Umá ura; ne feledd, hogy nálad a házasság, a vagyon, az élet nem az érzéki örömeket szolgálja, nem az egyén személyi boldogságáért van, ne feledd, hogy áldozatnak születettél az Anya oltára számára, ne feledd, hogy társadalmi rended csupán tükörképe a Végtelen Egyetemes

Anyaságnak, ne feledd, hogy az alacsonyabb osztályok, a tudatlanok, a szegények, az írástudatlanok, a foltozó varga, az utcaseprő a te véred és tested, a testvéred. Te bátor vagy, légy merész, meríts bátorságot, büszkén kiáltsd: »Indiai vagyok és minden indiai a testvérem.«¹²

Hogy a Rámakrisna Misszió-mozgalom konzervatívabb volt-e, mint a fentebb említett többi reformációs mozgalom – erre nehéz válaszolni. Bizonyos kérdésekben – amelyek a hinduizmus népi gyakorlatát érintették, mint a politeizmus, vagy a tehén szentsége – Rámakrisna és követői ragaszkodtak a hagyományokhoz. Ami azonban a társadalmi reformok lényegi kérdéseit illeti, kétségtelen, hogy gondolkodásuk és tevékenységük demokratikus és progresszív. Vivékánanda szemben állt az előző társadalmi reformerekkel, mondván, hogy ők csak a felsőbb rétegek problémáira kerestek választ. Bár ez a vád nem állja meg teljes egészében a helyét, az kétségtelen, hogy a kasztrendszer lazítása irányában Rámakrisna és követői tették a legtöbbet azzal, hogy felléptek az érinthetetlenség ellen, és az egész kasztrendszert az egyéni érdek alapján kívánták átszervezni. Rámakrisna módszerei világosak, meggyőzőek voltak, és a tömegekben bizalmat ébresztettek. Az érinthetetlenség ellen a gyakorlatban is fellépett, megtörtént, hogy érinthetetlen páriák után a latrinát saját hosszú hajával törölte-tisztította.

Rámakrisnáék a társadalmi reformok terén egy másik fontos ponton is felléptek, harcos szószólói voltak ugyanis a gyakorlatnak, az aktív életnek. Ennek jelentősége akkor érthető, ha tudatában vagyunk, hogy a prekoloniális Indiában, csakúgy mint az egész Keleten, a magába fordulás, a szemlélődés, a lemondás, az aszkézis és a letargikusnak nevezhető magatartás századokon keresztül eszményinek számított. Egy csaknem mozdulatlan társadalom örök érvényűnek tűnő megnyilvánulását támadta a karma jóga tana (lényege: a cselekedetek révén hatással lenni a következő születésre). Vivékánanda mondta: „Közelebb jutok az Éghez a futball, mint a Gítá tanulmányozása révén.” Nem érdektelen, hogy a Rámakrisna Misszió-mozgalom tagjai számára az aktivitás – ugyancsak eltérően az uralkodó gyakorlattól – közösségi célú, társadalmi.

3. A MUSZLIM VALLÁSI-POLITIKAI ESZMÉK

A hagyományos India látványos politikai vereségei, értékeinek felbomlása és eltorzulása, az új, polgárosodó elit megjelenése a XIX. század elejétől kezdetben szűk körre kiterjedő, majd nagy hatású, látványos vallási re-

formmozgalmakat ösztönöztek. Ezek a reformmozgalmak az új, eddig ismeretlen természetű kihívásokra lényegében a helynek és a kornak megfelelő racionális választ jelentették, előkészítették a talajt a modern nacionalizmus számára. Feltűnő azonban, hogy az eddig említett vallási reformtörekvések kizárólag a hindúk körében jelentek meg, fő képviselőik a magasabb kasztbeli, teljesen vagy félig nyugatiasodott, modern polgári vagy értelmiségi rétegekből kerültek ki. Nemcsak képviselőik, de támogatóik között sem találunk muszlimokat, keresztényeket, érinthetetleneket, és elenyészően kevés követőjük akadt a dravida, tehát nem árja Délről. A felsoroltak India összalakosságának legalább a felét jelentették.

A nemzeti mozgalom számára a korán felismert és később nagyrészt megoldhatatlannak tűnő kérdésnek a muszlimok kezelése bizonyult. Értethető ez, hiszen a muszlimok a szubkontinens minden részén jelen voltak, egyes földrajzi térségekben (Szindh, Balúdzsisztán, Nyugat-Pandzsáb, Kelet-Bengál) és sok észak-indiai városban többséget képeztek, saját külön vallási tudattal, szervezettel és kulturális hagyományokkal rendelkeztek.

A muszlim közösség sajátos, bár korántsem egységes arculata hosszú történelmi fejlődés során alakult ki. A brit hódítás előtti India nagyobbik és központi részén hosszú évszázadokon keresztül kisebb-nagyobb megszakításokkal különböző muszlim dinasztiák uralkodtak.¹³ Ez nem jelentette azonban a szubkontinens egyesítését; az egyes területek gazdasági-politikai atomizáltsága továbbra is fennállt, erőteljesen gátolva a nemzet-té válás folyamatát. Az iszlám az arab, perzsa, mongol, török, afgán és üzbég fegyveres hadjáratokkal párhuzamosan terjedt, részben erőszakos eszközökkel, részben – és főleg – térítés útján. A muszlimok többségét ugyan nem az idegen bevándorlók, katonák és kereskedők leszármazottai alkotják, de a későbbi fejlemények szempontjából lényeges, hogy a külön „muszlim etnikumhoz” tartozás tudata régóta és igen széles körben elterjedt Északon és Délen egyaránt.

A kiépülő brit adminisztráció első számú ellenfelei a hatalmuktól megfosztott muszlim uralkodók és arisztokrácia voltak, a hagyományos iskolát képviselő muszlim vallási tanítók, az ulémák ugyancsak a legteljesebb szembenállást hirdették az idegen – az ő felfogásuk szerint keresztény – uralommal szemben. Az ulémák tiltottak mindenfajta együttműködést a brit hatalommal, határozottan ellenezték az angol nyelv elsajátítását, és rajta keresztül a nyugati műveltség megismerését. Észak-India muszlimjai a hindúkat jóval fölülmuló arányban vettek részt az 1857-es felkelésben. A XIX. század első felében működő Sáh Valí Ollah [Shah Wali Ullah], az

uléma iskola kiemelkedő képviselője a teljes politikai függetlenség mellett szállt síkra, és ezzel nemcsak a felkelést inspirálta, hanem hozzájárult a felkelés leverése utáni britellenes közhangulat kialakításához.

Nem felelne meg azonban a tényleges helyzetnek, ha csak a hindúk és a muszlimok között történelmileg létrejött különbségekre utalnánk. Igaz ugyan, hogy a hindú India minden idegen etnikumot, vallást, nyelvet, kultúrát magába olvasztó képessége éppen a muszlim hódítás esetében megtört, de korántsem teljesen. A hindúk és az indiai muszlimok között számos azonos vagy hasonló vonás tapasztalható.

Először, az indiai muszlim közösség nagyobbik része nem a bevándorló ősök leszármazottja, kialakulásában az iszlám térítés játszotta a fő szerepet. India sok területén a XX. század közepéig, főleg falun, számos hindú vallási kulturális elem változatlanul tovább élt a muszlimok körében.

Másodszor, az egy nyelvterületen élő hindúk és muszlimok többnyire azonos nyelven beszélnek (kivételt a műveltebb városlakók és a déli muszlimok képeznek). Ez a közösség a zenei kultúrára is vonatkozik.

Harmadszor, az iszlám minden doktrínája ellenére a hindú társadalmi struktúra olyan jellegzetes vonása, mint a kasztrendszer, sok tekintetben tovább él a muszlimok között is.

Negyedszer, a hosszú történelmi együttélés során az iszlám építészeti Indiában sajátos hindú formákat tett magáévá, ezt nevezik indo-szaracén stílusnak, ami jellegzetessége lett mind a muszlim, mind a hindú építményeknek. (Még a britek által Indiában létrehozott középületek is ezt a stílust követik.)

Ötödször, az indiai történelem folyamán ritkán folyt kifejezetten valálsháború, a különböző politikai erők küzdelmében századokon keresztül mindkét oldalon hindúk és muszlimok egyaránt részt vettek. Még a Mughalok hivatali apparátusának vezető pozícióiban is igen nagy számban szolgáltak hindúk. (A pénzügyekkel foglalkozók, adószedők szinte kivétel nélkül hindúk voltak az indiai muszlim államokban.)

Természetesen e sajátos közeledés nemcsak úgy alakult ki, hogy a muszlimok alkalmazkodtak, hanem legalább annyira fordított arányban: a kisebb létszámú, de századokon keresztül a politikai, a katonai hatalmat Észak-India jelentős területei fölött megszakítatlanul gyakorló muszlimok kitörölhetetlenül hatottak a hindú társadalom egészére: a hindúk által beszélt nyelvekre, intézményekre, kultúrára, szokásokra, de még a vallási gondolatokra is.

A hindú és muszlim lakosság között tehát történelmileg kialakult közös és eltérő vonások találhatók. Ez a nyilvánvaló kettősség egyidejűleg je-

lentkezett a két közösség viszonyában a nemzeti ébredés kritikus periódusában is. A patrióták „tisztá formájú” világi nacionalizmusa a különbségeket nem volt hajlandó elismerni, és a nemzeti egység érdekében és nevében – mindkét részcél – törekedett a vallási tudatnak az összindiai „nemzeti egység” szempontjából bomlasztónak tartott elemeit visszaszorítani. A hindú jellegű nacionalizmus éle viszont legalább annyira a muszlimok, mint az angolok ellen irányult. Az össznemzeti törekvéseket képviselő nagy formátumú politikusoknak a XX. században azt a feladatot kellett megoldaniuk, hogy olyan nacionalizmust dolgozzanak ki, amely a muszlimok számára is elfogadható, de építhet a hindú többség évezredes kulturális hagyományaira, értékeire.

Ilyen körülmények között szinte természetes, hogy a muszlim politikai gondolkodásnak két fő irányzata alakult ki, az egyik a muszlim különállás, a külön „muszlim nemzet” létét valló teoretikusoké, a másik a XIX. század eleji britellenes hagyományokat továbbvivő, az összindiai nemzeti mozgalommal rokonszenvező Deoband-iskola.

A „MUSZLIM NEMZET” TEORETIKUSAI

Az 1857–1858-as szipáhí [sepoy] felkelés leverését követően a hatalom részéről gyanakvással és nyílt ellenségeskedéssel kezelt muszlimok (közük a földjétől és hivatalától jelentős mértékben megfosztott tradicionális arisztokrácia) körében a polgárosodás folyamata jóval lassúbb volt, mint a hindúk között. Az új közigazgatásban, kereskedelemben és ipari tevékenységben a hinduk hegemon szerepre kezdtek szert tenni. 1860–1862 között az angol iskolákban tanulóknak egytizede, 1870-ben egyhatede, 1882-ben a főiskolát végzettek 11 százaléka volt csak muszlim, bár akkoriban a muszlimok aránya a 25 százalékot meghaladta.

A muszlim közösség sajátos „külön vonalú” fejlődésének legalapvetőbb magyarázatát nyilvánvalóan abban találjuk, hogy India minden területén a hindú és a muszlim lakosság osztályösszetételében feltűnő különbségek mutatkoztak. Ezek a különbségek tették lehetővé, hogy a muszlim és hindú vezető csoportoknak a gazdasági és politikai pozíciókért folytatott küzdelme jelentős tömegtámogatást kapjon.

Miután a nyugati műveltségű muszlim polgárság súlya igen csekély maradt a XX. század első évtizedéig, így körükben a modern liberális és nacionalista eszmék is kevésbé hódítottak tért. Növekvő gazdasági súlya és politikai öntudata következtében a hindú polgárság és értelmiség lett az

összindiai nacionalizmus kidolgozója és fő szószólója. „Indiai nemzet” azonban nem létezett, az India különböző területein élő népeknek különböző a történelme, a gazdasági és társadalmi fejlettségi szintje, és természetesen különféle nyelveket is beszélnek. A lakosság többsége számára az egyetlen szilárd, a hagyományos szférákban élő osztályokat is összekötő kapocs a hinduizmus volt. A hinduizmus ugyan sokféle vallási elképzelésnek az összessége, de társadalmi szerepe a XX. századi európai számára szinte elképzelhetetlenül nagy, ugyanis összefonódott az egyes ember társadalmi helyét és normáit teljesen meghatározó kasztrendszerrel. Az összindiai nacionalizmus természetszerűen hindú bélyegeket viselt magán, sőt éppen a szélsőséges nacionalista irányzatok képviselői igyekeztek erősen építeni a tömegek hagyományos vallási érzéseire.

A születő muszlim polgárság nehezen találta helyét, a gazdasági és szellemi élet kulcspozícióiért folytatott harcban reménytelenül lemaradt, a kialakulóban levő nacionalizmus egyes hindú jellegű vonásaira érzékenyen reagált, így a nacionalista mozgalommal való azonosulása nehézségekbe ütközött. A XX. század első éveiben fellendülő nemzeti mozgalom a muszlim politikai közvéleményt csak részben tudta magával ragadni, a brit uralommal kezdődő befelé fordulás, konzervativizmus, tradicionalizmus nem oldódott fel. A muszlim polgárosodás a hindútól eltérő külön eszmei-politikai fejlődést is produkált, amely a „muszlim nemzet” és a vallási alapon szervezett „Pakisztán állam” fogalmakban nyerte el végső kifejeződését. A „muszlim nemzet” teóriájának legjelentősebb képviselői: Szajjíd Ahmed Khán [Syed Ahmed Khan] és Mohammed Iqbál [Mohammed Iqbal].

a) SZAJJÍD AHMED KHÁN

Szajjíd Ahmed a „muszlim reneszánsz” legismertebb alakja, aki a két vallásközösség elidegenítésében oroszánrészt vállalt. Szajjíd Ahmed egyidejűleg volt az észak-indiai földbirtokos arisztokrácia és a születő polgárság ideológiai és politikai vezetője. Abból indult ki, hogy a brit uralom stabil, és a vele szemben tanúsított ellenállás egyedüli következménye a muszlim vagyonos rétegek még rohamosabb pusztulása lehet. Nála sem egyszerű politikai opportunizmusról van szó, hanem annak felismeréséről is, hogy a gyarmati uralom átvételre érdemes technikai és kulturális értékeket közvetít. „Mindazt a jót, szellemi vagy anyagit, ami az emberben található, a Mindenható Európában, és különösen Angliában halmozta fel”¹⁴ –

írta. Ő maga példát adott az idegenek iránti lojalitásból: a nagy felkelés idején szilárdan kitartott mellettük, sőt mindent elkövetett hittestvéreinek a fegyveres harctól való távol tartására. Töretlen angolbarátsága adott számára lehetőséget arra, hogy a „különleges” muszlim érdekeket erőteljesen képviselje a gyarmati hatóságok előtt.

Szajjíd Ahmednak nem volt könnyű a hagyományos vallási ideológusok, az ulémák befolyását ellensúlyozni, és a velük folytatott polémia önmagában is megkövetelte a vallásos érvek használatát. Következétesen hirdette az iszlám és a kereszténység közötti rokonságokat (monoteizmus, hit a kinyilatkoztatásban és a prófétákban), ami valamiféle hindúellenes angol-muszlim összefogást sugallt. Ezt a gondolatot még egyértelműbben fejezte ki azzal, hogy az indiai muszlimokat hódító faj gyermekeinek nevezte, akik szintén idegenek, és szolgálni érkeztek ebbe az országba, mint katonák és hivatalnokok. Ennek alapján kérte, hogy a muszlimokat az angolok ne ellenségnek tekintsék, hanem szövetségesnek, és vegyék igénybe a kormányzásban és vezetésben szerzett tapasztalataikat.

Szajjíd Ahmed a nyugati tudomány és nevelés bevezetését közössége fennmaradása szempontjából létfontosságúnak tartotta. Ennek érdekében alapította 1875-ben az aligarhi Muhammadan Anglo-Oriental College-t, amely a muszlim politikai elit, és általában a formálódó muszlim értelmiség legjelentősebb központjává vált. Az alapítás idejére már sikerült jelentős angol vezető körök támogatását megszereznie, ami kifejeződött abban is, hogy az alapkövet maga az alkirály helyezte el.

Szajjíd Ahmed művét tehát siker koronázta: megkezdődött a gyarmati hatóságok és a muszlim uralkodó osztály egyik hangadó csoportjának látványos közeledése. Az angol magatartás is érthető, ugyanis a XIX. század végén a gyarmati uralom konszolidált viszonyai között felnövekvő hindú polgárság veszélyes nacionalizmusa átértékelésre készítette az India-politika irányítóit. Az eddig privilegizált hindúk csökkenő lojalitása a hálátlanság vádját fogalmaztatta meg, és a brit adminisztráció működésében a nyolcvanas évek elejétől már muszlim-szimpatizáns megnyilvánulások is tapasztalhatók. Az indiai ügyekkel foglalkozó angol politikusok egyidejűleg nyilvánították lehetetlenné és nevetségesnek az összindiai nemzeti mozgalmat, és tettek meg mindent a vallásközösségi különbségek hangsúlyozására és elmélyítésére. Szajjíd Ahmed törekvéseinek támogatása a lakosság vallásközösségi alapon történő megosztására irányuló hivatalos politika létezését bizonyítja.

Szajjíd Ahmed angolbarátsága vitathatatlan, de nem nehéz észrevenni azokat az indítékait és megfontolásait, amelyek hasonlóak az egy-két ge-

nerációval korábban működő hindú reformerekéhez, akik ugyancsak irreálisnak tekintettek mindenfajta nyílt és gyors eredményekre számító függetlenségi törekvést, de a Nyugat vívmányainak – legyenek azok tudományosak vagy társadalmiak – az átvételét az elmaradottság és vele együtt az alávetettség felszámolása előfeltételének tartották. Szajjíd Ahmed megfogalmazása szerint: „elengedhetetlenül szükséges birtokában lenni a korszerű tudományoknak és eredményeiknek, hogy véget lehessen vetni az indusok rabsorsának, szükséges a világ civilizált népeinek szintjére emelni őket, hogy azok tiszteletben részesítsék őket.”¹⁵

Szajjíd Ahmed fő feladatának a muszlim lakosság modern oktatásának megszervezését, műveltségének növelését tekintette. A XVIII–XIX. századi hindú gondolkodókhoz hasonlóan eljutott, ha nem is a vallási reformnak, de a vallási dogmák, s főleg a vallási gyakorlat újraértelmezésének gondolatához. Az iszlámot a természet törvényeivel azonosította, bonyolult és a hívők számára is zavaros eszmefuttatás végén a vallástalanságot, sőt az ateizmust is az iszlám szinonimáinak nevezte. Vélekedése szerint a dogmáktól és rituáléktól megszabadított iszlám lényege közös más vallások tanításaival.

Szajjíd Ahmed iszlám vallási reformtörekvései sok egyezést, de eltérést is mutatnak a hindú reformáció képviselői által megfogalmazottakkal. Nyilvánvaló egyezést jelent a brit uralom tényének elfogadása, a nyugati típusú modernizáció vívmányai iránti lelkesedés, a társadalmi reform igenlése, a hagyományos vallási ortodoxia elutasítása, az a meggyőződés, hogy az indiaiak a magasabb tudás és műveltség birtokában kívánják egyenjogúságukat. Az eltérés mindenekelőtt a hindúk és muszlimok korántsem azonos társadalmi-politikai szerepéből, a két vallás természetének és értelmezésének különbségeiből fakad. A hindú földbirtokos, hivatalnok és kereskedő rétegek tagjai részben az angol uralom kreatúrái, részben ennek az uralomnak köszönhették gyors gyarapodásukat, míg a hagyományos muszlim elit visszaszorult, magába zárkózott, és elutasítóan reagált a nyugati civilizáció értékeire, a modern muszlim polgárság pedig sokkal később jött létre, mint a hindú polgárság, és hozzá képest létszámban, nyugati műveltségben és gazdagságban igencsak elmaradt.

Következésképpen, míg a hindú vallásreformerek saját közösségük legbefolyásosabb és leggazdagabb tagjait viszonylag könnyen meg tudták nyerni, Szajjíd Ahmed Khán csupán az angolok iránt lojális, viszonylag kisszámú földbirtokos arisztokráciára támaszkodhatott, energiájának nem kis részét arra kellett fordítania, hogy legalább a jómódú muszlimokat igyekezzen a modern iskoláztatásnak és az angol nyelv elsajátításának

az előnyeiről meggyőzni. Míg a hindú reformerek dolgát a hinduizmus parttalansága, a dogmák és a gyakorlat sokfélesége alaposan megkönnyítette, Szajjíd Ahmed racionális iszlámfelfogása a muszlimok nagy része számára teljesen érthetetlen és elfogadhatatlan maradt. Nyilvánvaló elmentmondásba is került: az angolok iránti lojalitását azzal próbálta igazolni, hogy a muszlimok védelemre szorulnak, de közben az India muszlimjait összekötő fő ideológiai pilléreket (legalábbis ahogyan azokat széles körben értelmezték) megtámadta.

Szajjíd Ahmed, bár híve volt a nyugati tudományos eredmények és bizonyos polgári társadalmi vívmányok átvételének, alapvetően mindig konzervatív maradt. A polgári demokratikus kormányzási elveket – vallásközössége számbeli kisebbsége és elmaradottsága miatt – elutasította, bár az indiaiak nagyobb bevonását a törvényhozó tanácsokba kívánatosnak tartotta. Visszatérő gondolata volt, hogy az angol mintájú parlamentarizmus nem felel meg India viszonyainak, mert a képzetebb és gazdagabb hindú lakosság a többségi elvre támaszkodva örök szolgaságra kárhoztatná a muszlimokat. A muszlim vallásközösségi politikában ettől fogva a leggyakrabban idézett tétel az lett, hogy a képviseleti kormányzati rendszer csak homogén társadalomban valósítható meg, azaz olyanokban, amelyekben nincsenek nemzetiségi, vallási, kaszt-, kulturális, életmódbeli és egyéb lényeges különbségek. India viszont – állították – heterogén társadalmú ország („kontinens, nem nemzet”), amelyben a többségi elv alkalmazása előbb-utóbb a nemzetiségi, vallási és egyéb kisebbségekre végzetesen hátrányos lenne.

Szajjíd Ahmed élesen szemben állt a Nemzeti Kongresszussal, és híveit a Nemzeti Kongresszustól való távolmaradásra szólította fel. Több ízben kifejtette, hogy ha az angolok egy szép napon elhagynák Indiát, az utánuk következő úrt vagy a hindú, vagy a muszlim uralom tölténé be.

„...Nos, tételezzük fel, hogy az angolok valamennyien, meg az egész angol hadsereg elhagyják Indiát, s magukkal viszik ágyúikat, nagyszerű fegyvereiket és mindent, akkor ki lenne India uralkodója? Lehetséges-e, hogy ilyen körülmények között a két nemzet – a muszlimok és a hindúk – ugyanazon a trónon ülnének, és hatalmuk egyenlő maradna? Minden bizonnyal nem. Szükségszerű, hogy az egyik legyőzze a másikat és letaszítsa... Tételezzük fel, hogy az angolok nincsenek itt Indiában, és az egyik nemzet legyőzte a másikat, vagy a hindúk a muszlimokat, vagy a muszlimok a hindúkat. Abban a pillanatban egy másik európai nemzet, akár a franciák, németek, portugálok vagy az oroszok megtámadják Indiát... Mindenki tud valamit Európa ezen nagyhatalmú királyságairól. Minden-

ki elismeri, hogy kormányzatuk sokkal rosszabb, nem, összehasonlíthatatlanul rosszabb, mint a brit kormány. Ezért tehát szükséges, hogy India békéje, valamint általános fejlődése érdekében a brit kormány még sok esztendeig, valójában örökre maradjon meg!

Ha elfogadjuk, hogy hazánk haladása szempontjából szükséges a brit, és nem valamely más kormány fenntartása, akkor felteszem a kérdést: van-e a világon példa arra, hogy ha egy ország legyőzte a másikat, és uralkodik felette, akkor a legyőzött ország jogaként képviseleti alapon álló kormányt követel magának? A képviseleti alapon álló kormány alapelve az, hogy nemzeti kormány, és a szóban forgó kormány a saját népe és saját földje felett uralkodik...

Ha megállapítottuk, hogy a brit kormányra szükség van, akkor India számára hasznos, hogy uralmát a lehető legszilárdabb alapokra építse. És a kormány szempontjából kívánatos, hogy stabilitása érdekében akkora hadsereget tartson fenn, amekkorát szükségesnek ítéel, megfelelő tisztkarral, és hogy minden kerületben olyan tisztviselőket nevezzen ki, akikben tökéletesen megbízik, hogy ha bárhol összeesküvést szőnének, a tisztviselők a megfelelő gyógymódot alkalmazzák. Kérdem önöket, vajon nem a kormány kötelessége birodalmában európai tisztviselők kinevezése, hogy véget vessen az összeesküvéseknek és a rebellióknak? Legyünk őszinték, pillantsunk a szívünkbe és valljuk meg, vajon nem a természet törvénye az, hogy az emberek jobban megbíznak a saját nemzetükhöz tartozókban...

Ezért a módszer, amit alkalmaznunk kell, az, hogy tartózkodjunk a politikai felzúdulástól, és elmélkedjünk a saját állapotunkról, hogy hátramaradtunk az oktatásban, és anyagi javaink hiányosak. Tehát meg kell kísérelnünk javítani nemzetünk műveltségén... Amikor már valamennyien teljesen részesedtünk az oktatásban, és lelkünkben otthonra talált az igazi műveltség, akkor tudni fogjátok, milyen jogokat követelhettek törvényesen a brit kormánytól. És ennek eredményeként ti is tiszteletre méltó pozícióhoz juttok majd a kormányban, és vagyont szereztek a kereskedelem magasabb fokain. De barátkozni a bengáliakkal bajt okozó politikai javaslataik alapján, és hozzájuk csatlakozni – ez csak hátrányunkra válhat. Ha nemzetem követi a tanácsomat, élvezni fogja a kereskedelem és az oktatás előnyeit. Különböen ne feledjétek, hogy a kormány nagyon éles szemmel fog titeket figyelni, mert ti igen nyugtalan, bátor, nagy katonák és harcosok vagytok.”¹⁶

Szajjíd Ahmed öröksége igen ellentmondásos. Már közvetlen tanítványai is, mint Altaf Husszein Ghálí [Altaf Hussein Ghali] és Sibli Nománi

[Shibli Nomani], bár követői voltak a műveltség terjesztésében és az iskolarendszer modernizálásában, határozottan a hagyományok felé fordultak, igyekeztek a nyugati és a keleti kultúra szintézisét megtalálni. Politikai szempontból Ghálí – India szabadsága érdekében – el tudta képzelni a hindúkkal való együttműködést. Propagálója volt a századforduló után elinduló szvadésí [swadeshi] mozgalomnak, amely az angol áruk bojkottját, sőt megsemmisítését tartotta feladatának. Korabeli írásában olvasható: „A hindú–muszlim egység nemcsak a szvadésí mozgalomban szükséges, hanem minden mozgalomban, amely India általános jólétére törekszik.”

Fölöttébb furcsa, bár könnyen érthető, hogy a Szajjíd Ahmed-i életműnek kifejezetten a vallási és társadalmi konzervativizmus ellen irányuló vonulatát tisztább formában követők kerültek fokozatosan legmesszebb az összindiai nemzeti mozgalomtól, hindú vallási jellegűnek és muszlimellenesnek minősítve azt.

Nagy műve az aligarhi Anglo-Oriental College, különféle nézeteknek és irányzatoknak lett magas színvonalú és nagyhatású központja. Az első világháborútól a függetlenné válásig terjedő időszakban vallási gondolkodók, nacionalisták és marxisták egyaránt tanítottak és tanultak falai között. Ma is India egyik legtekintélyesebb egyetemének számít, a jelenlegi muszlimi vezető értelmiség, beleértve India több volt elnökét is (Zakír Husszein, Fakhruddin Ahí Ahmed) itt tanultak és tanítottak.

b) MOHAMMED IQBÁL

A muszlim különállás gondolatának „demokratikusabb”, így hatásosabb, és végül diadalmaskodó változata jórészt Mohammed Iqbál műve. Iqbál a modern India egyik legjelentősebb költője, akinek művészi erejét Rabin-dránáth Tágorhoz hasonlítják. Ideológiai-politikai jelentősége azonban nagyobb, a modern indiai politikai iszlám megteremtője és egyik aktív vezéregyénisége. Magas színvonalú nyugati műveltséggel rendelkezett, mintegy tizenöt évet Angliában élt. Az európai tudományos és technikai ismereteket Szajjíd Ahmedhoz és a nagy hindú reformerekhez hasonlóan szükségesnek látta Indiába átplántálni. A XX. század eleji Európának nemcsak jó ismerője, hanem éles szemű kritikusa is, aki megértette az imperialista célokat és versengést (ő maga rendszeresen használta az „imperializmus” kifejezést), ám az imperializmus jelenségét az európai civilizáció nacionalizmusával és materializmusával magyarázta. Társadalmi-po-

litikai radikalizmusát költeményeinek egész sora mutatja, és az indiai kortársak közül ő az, aki a legerőteljesebben antikapitalista és antikolonialista gondolatokat fogalmazott meg irodalmi formában. „Az ember még prédája a kizsákmányolásnak és imperializmusnak” – írta egy versében, más helyen pedig Lenin nagyságát dicsőítette.

A társadalmi egyenlőségre vonatkozó nézeteit a Koránból merítette, és a prófétát közvetlenül követő idők feltételezett gyakorlatával látta igazoltnak. Nacionalizmusellenessége nemcsak abból táplálkozott, hogy az imperialista államok ideológiája a nacionalizmus, hanem az összindiai nacionalizmus általa kétséget kizáróan hindúnak tekintett jellegéből.

Míg a modern indiai mozgalom első nagy hulláma Bengál felosztása nyomán indult, a muszlim különállásra irányuló törekvések a felosztás semmissé nyilvánításából nyertek erőt. Iqbál nézeteiben is ekkor következett be fordulópon: a felosztás elleni agitációt kifejezetten a muszlim érdekek elleni támadásnak vélte. A nemzet fogalmával egyébként sem tudott mit kezdeni, India az ő számára is inkább csak földrajzi fogalom. A nacionalizmussal szemben a pániszlámizmus szószólója volt, valamennyi muszlim nép, közösség és irányzat összefogását sürgette.

A pániszlámizmus a muszlim országokban sok helyütt betöltötte a nacionalizmus szerepét, és sok esetben antiimperialista jelleget öltött. Indiában azonban a muszlimok kisebbséget alkottak, így itt a pániszlámizmus végső soron a lakosság megosztásának irányában hatott.

Iqbál közvetlen politikai pályafutása a húszas évek végén kezdődött. 1930-ban ő elnökölt a Muszlim Liga allahábádi ülésén, és terjesztette elő az Északnyugat-India túlnyomóan muszlim tartományainak autonómiáját követelő határozati javaslatot.¹⁷ Fő teoretikusa lett a vallásközösségi alapon szervezett állami különállásnak, azaz a Pákisztán-eszmének. Ő volt az, aki a legnagyobb és sorsdöntő befolyást gyakorolta Moham-med Alí Dzsinnahra [Mohammed Ali Jinnah], a Muszlim Liga elnökére, Pákisztán első elnökére. Tára Csand [Tara Chand] indiai történész szerint „India felosztása nem csekély mértékben az ő eszméinek és tanításának eredménye”¹⁸.

Iqbál elsősorban a hindú fölénytől tartó muszlim értelmiségi rétegek képviselője volt. E rétegek antikapitalista és antikolonialista hangvétele nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a muszlim különállás tömegtámogatást szerezzen.

4. A NACIONALIZMUS FŐ IRÁNYZATAI

A kortársak azokat, akik a XIX. század végétől az első világháborúig terjedő szakaszban a függetlenségi mozgalomban szerepet játszottak, két fő csoportra osztották, nevezetesen a mérsékeltekre és „szélsőségesekre”.

Míg a mérsékelteket – akiknek döntő többsége büszkén hangoztatott rokonságban állt az angol liberalizmussal – viszonylag könnyű rokonítani az európai ideológiai-politikai irányzatokkal, a „szélsőségesek” tarkább képet mutatnak; s ami a két irányzatot összekapcsolta, az egy radikálisabb, vallási elemeket tartalmazó kispolgári jellegű nacionalizmus. Kategorizálásukat nehezíti, hogy csoportjaik között nagy eltérések mutatkoztak a társadalom forradalmi átalakításáról vallott nézeteket illetően, többen bizonyos szocialista vagy anarchista nézeteket képviseltek, míg mások a társadalmi konzervativizmus és vele együtt a hinduizmus talaján álltak.

a) A LIBERÁLIS ISKOLA

Az indiai liberálisok a társadalom modern szektorához tartozó európai műveltségű szabad foglalkozásúak és üzletemberek közül kerültek ki. Súlyuk, erejük a bombayi és bengáli nemzeti tőke növekedésével együtt járt. Feltűnően nagy arányban voltak közöttük bombayi párszúk, akik – bár India lakosságában maroknyi kisebbséget alkottak – élen jártak az ipari és kereskedelmi tevékenységben, feltűnően magas arányban végeztek nyugati jellegű oktatási intézményekben, és jó ismerői voltak az angol nyelvnek, valamint a brit társadalmi és politikai intézményeknek. A párszú közösség első jelentékeny politikai személyisége az indiai liberalizmus atyja, Dádábhái Naorodzsí [Dadabhai Naoroji].

Dádábhái Naorodzsí Angliában is elismerték; 1892-ben liberális jelöltként a brit alsóház tagja lett. Ez a pozíciója tette lehetővé, hogy olyan teóriákat terjesszen, amelyek az indiai nacionalizmus lényegi elemeivé váltak. Ő elemezte – és terjesztette – azt a felismerést, hogy a gyarmati mechanizmus lényege India gazdasági kiszipolyozása („drain”), amely közvetlen előidézője az indiai nyomornak. Egy 1871-ben Londonban tartott beszédében a „drain” összegét ötszázmillió font sterlingre becsülte. Szerinte a brit uralom elismerésre méltó eredményei – a rablőháborúk megszüntetése és a biztonság megteremtése – így értelmezhetők: az angolok

megakadályozták, hogy az indiaiak egymást rabolják ki, hogy ők maguk kaparintsák meg India egész gazdagságát.

Dádábhái Naorodzsí gondolatmenetét, érvrendszerét, a liberálisok hangvételét szemléletesen fejezi ki az általa szövegezett memorandum, amelyet 1880-ban nyújtottak át a londoni India-ügyi miniszterhelyettesnek:

„Ebben a memorandumban szeretném őlordsága, az India-ügyi miniszterhelyettes kegyes és jóindulatú figyelmébe ajánlani, hogy a javak ugyanazon sajnálatos kiszivattyúzása következtében India az anyagi kimerülés mellett nem kevésbé fájdalmas morális veszteséget is szenvedett...

Az európai hivatalnok nem az emberek szellemi, erkölcsi vagy társadalmi vezetője, vagy társa. Mert ami bárminemű szellemi vagy erkölcsi befolyását, irányítását vagy együttérzését illeti, e tekintetben élhetne akár a Holdon is. Az emberek nem ismerik őt, és ő sem ismeri és nem is akarja ismerni az embereket. Egyes tiszteletre méltó kivételek vannak...

Az európaiak nem a nép természetes vezetői. Nem tartoznak a néphez, képtelenek behatolni az emberek gondolataiba és érzéseibe; nem csatlakozhatnak örömeikhez, nem osztozhatnak bánatukban. Ellenkezőleg, az elidegenedés közöttük naponta növekszik. Az európaiak ezt szándékosan és nyíltan egyre fokozzák. Rendkívül kevés olyan, európaiak által létesített társadalmi intézmény van, ahonnan a bennszülötteket, még ha tökéletesen alkalmasak és kívánnának is csatlakozni, nem zárják ki szándékosan és sértően. Ténylegesen az európaiak mindössze annyit tesznek, hogy felemésztik India lényegét, anyagi és erkölcsi tartalmát, amíg itt élnek, és amikor távoznak, magukkal viszik mindazt, amit szereztek, meg a nyugdíjukat és a jövőendő hasznot is...

Azok az ezrek, akiket az egyetemek évente kibocsátanak, a legrendelenesebb helyzetben találják magukat. Szülőföldjükön nincsen számukra hely. Koldulhatnak az utcákon, vagy követ törhetnek, de uraik láthatóan nem törődnek természetes jogaikkal és a helyzetükkel, kötelességükkel a saját hazájukban. Elpusztulhatnak, tehetnek, amit tudnak vagy akarnak, európaiak mégis tucatszámra érkeznek Angliából, és elfoglalják az őket megillető helyet minden kinyilatkoztatás ellenére, amit az angol államférfiak a múltban évek hosszú során át tettek és most is tesznek. Nevezetesen, hogy Indiát India javára kell kormányozni, mint ahogy azt a parlament fennkölt törvényei és nyilatkozatai, sőt maga a fenséges uralkodó is megfogalmazta. Gyakorlati szempontból mindezek a nagy ígéretek eddig szinte merő ábrándok voltak, mert a valóság egészen más.

Az iskolázottak mind fajankónak érzik magukat, felékesítve az iskolai képzettség talmi csillogásával; és ezzel az egész életük célja és rendeltetése véget is ért. Vajon mi lehet ennek az elkerülhetetlen következménye? Egy vad természetű ló korlátozás és zabla nélkül eszeveszetten elrohan, és megöl, letapos bárkit, aki az útjába kerül. A rosszul irányított erő akárhová üthet, és bármit elpusztíthat. Az erő, amit – egyelőre becsületükre váljon – az uralmon levők képviselnek, nemezisként fog ellenük fordulni, ha a műveltség áldásával nem tesznek eleget az országgal szembeni kötelességüknek, s így saját oldalukra nem állítják ezt a hasznos erőt, hiszen az ország bízik az igazságosságukban. A végzet ma éppen olyan világosan látható a természet elleni erőszakban, mint ahogy betegség és halál származik a piszokból és rothadásból. Egyelőre a gyarapodó műveltség erejének hangja még kétségtelenül gyenge...

Az új ébredés első gyümölcse a politikai egység és rokonszenv, mivel mindenki egyaránt érzi megfosztottságát és országunk lealázását, pusztulását. E közös ügy érdekében valamennyi faji és vallási különbség, versengés lassanként háttérbe szorul. Ez a kezdet egyelőre kétségtelenül jelentéktelen, de határozottan és erőteljesen halad előre. Hindúk, muszlimok és párszók egyformán felteszik a kérdést, vajon áldás-e vagy átok a brit uralom. Figyelmünket mostanában egyre jobban leköti a politika. Ez többé már nem titok, sem pedig a dolgok olyan állapota, amely ne lenne teljesen világos nyitott szemű uraink előtt. Látható, hogy alig van valamilyen egység a különböző nemzetiségek és fajok között életformájukban, kivéve csupán a politikai egyesüléseket. Ezekben kéz a kézben haladnak egy közös ügy összes lendületével és együttérzésével.”¹⁹

Naorodzsí a Nemzeti Kongresszusnak is egyik legtekintélyesebb alapító személyisége volt, három alkalommal is betöltötte a Nemzeti Kongresszus elnöki tisztét. A társadalmi reformokat előtérbe helyezte a függetlenségi követelésekkel szemben, és ezzel, a többi liberálishoz hasonlóan, a párt mérsékelt szárnyához tartozott. Élesen szemben állt a vallási jellegű militáns nacionalizmussal.

Dádábhái Naorodzsí honosította meg az indiai nemzeti mozgalomban örökletessé váló módszert, amelynek lényege az volt, hogy számon kérte a brit hatóságoktól a kormányzat hivatalosan deklarált elveit és céljait, az angol liberalizmus eszményeit és az angol polgári demokrácia gyakorlatát. Módszerről szólunk, de ez több volt a liberálisok számára: ők tényleg az angolhoz hasonló gazdasági és politikai rendszert akartak, és ennek érdekében készek voltak a brit hatalommal való együttműködésre. Az együttműködést viszont India sajátos érdekeinek, a fokozatosan megva-

lósuló népképviselői rendszer bevezetésének alapján képzelték el. 1885-ben Bombayban a Nemzeti Kongresszus első ülésén elmondott beszédében Naorodzsí összekötötte az adózás és a képviselőlet ügyét:

„...Hála éppen urainknak, immáron kellően előrehaladtunk a képviselőlet értékének megismerésében, és értjük annak szükségességét, hogy az adózással együtt jár a képviselőlet, és akit megadóztatnak, azt megilleti a szó a rá kivetett adó ügyében. Mi brit alattvalók vagyunk, és az a véleményem, hogy követelhetjük azt, ami minket megillet, és elvárhatjuk a britek kezéből azt, ami az ő legnagyobb és legnemesebb intézményük és örökségük. Az a mi örökségünk is, és nem lehet minket távol tartani tőle. Mert ha megtagadják tőlünk Anglia legjobb intézményeit, akkor Indiának mi haszna van abból, hogy brit uralom alatt áll? Akkor ez egyszerűen újabb ázsiai despotizmus. Amiért büszkék vagyunk arra, hogy brit alattvalók lehetünk, amiért mélyebb hűséggel kötődünk az idegen uralomhoz, mint egykori saját urainkhoz, az annak tulajdonítható, hogy Anglia a szabad és képviselőleti kormányzat szülője, és minket, Anglia alattvalóit és gyermekeit megillet a szabadság és képviselőlet nagy áldásának öröksége. Jogot formálunk az örökségre. Ha nem, akkor mi nem azok a brit alattvalók vagyunk, akikről a proklamáció szól, akik őfelsége többi alattvalóival egyenlő jogokat és kiváltságokat élvezünk. Mi csupán a britek számára robotolunk, az ő rabszolgáik vagyunk. Legyünk állhatatosak. Anglia sohasem lenne rabszolga, és természetéből, ösztöneiből fakadóan nem is alkalmas arra, hogy rabszolga legyen. Legnagyobb dicsősége a szabadság és a képviselőlet, és alattvalóiként mi is meg fogjuk kapni ezen áldott adományokat.

Követelésünk közvetlen és gyakorlati részére térve azt mondhatom, hogy éppen a kormány számára jelent majd nagy előnyt és megkönnyebbülést. Előnyt, amennyiben élvezni fogja azok segítségét, akik ismerik a bennszülöttek valódi szükségleteit, és akikben a bennszülöttek megbíznak, megkönnyebbülést pedig, amennyiben a törvényalkotás felelőssége nem csupán a kormány feje fölött fog lebegni, hanem a nép képviselőinek feje fölött is. És a nép majd önmagát hibáztathatja, ha képviselőtére nem sikerül a megfelelő embereket kiválasztani. Szerintem a kormánynak inkább van oka köszönetet mondani nekünk, semmint visszautasítani minket azért, amiért ezt a jótéteményt követeljük, amit, ha megadnak, egyfelől a kormányzást könnyebbé és eredményesebbé teszi, másfelől pedig a népet a korábbinál mélyebben fűzi a brit uralomhoz.”²⁰

Az indiai liberalizmus másik kiemelkedő egyénisége a bengáli Szuréndranáth Bannerdzsí [Surendranath Bannerjee]. Nevéhez fűződik

Mazzini széles körű népszerűsítése és műveinek bengáli nyelvre való fordítása. Az olasz egység és az érte folytatott harc lemérhető hatást váltott ki Indiában, egyik inspirálója volt az indiai egység, a függetlenség és a társadalmi reformok logikai összekapcsolásának. A liberálisok nem keveset tettek annak érdekében, hogy a brit gyarmati uralomnak a jövő számára hasznosítható elemeit erősítsék.

Bannerdzsi hangneme még kifejezetten lojális. Amikor 1905-től a brit-ellenes tömegmozgalom Bengál adminisztratív kettéosztása miatt, illetve ürügyén színre lépett, Bannerdzsi a Nemzeti Kongresszus ülésén a néppel való együttműködés szükségességére emlékeztette a kormányzatot.

„...Vajon a nép elégedettsége nem jelent bizonyos támaszt a kormány számára? Uraim, egy idegen kormány esetében, mint amilyen a miénk is, ez bizony felbecsülhetetlen értékű támasz. Ő kegyes felsége, a néhai királynő és császárnő maga a forrásom. Mert ama kegyes nyilatkozatában, amelyet 1858. november 1-jén tett, és ami az előbbi generáció brit államférfiúi színvonalának csúcsát jelenti, e nyilatkozat zárószavaiban azt mondta, hogy birodalma ereje népe elégedettségében rejlik. Bengál kettéosztása eme elégedettség gyökereit támadja. Széles körű elégedetlenséget keltett, és eltávolította a népet uraitól. Nem lehet közöttük gyakorlati együttműködés, amikor ott tátong ez a szakadék...”²¹

Szuréndranáth Bannerdzsi élete végéig a mérsékelt politikusok közé tartozott. Így 1918-ban, amikor a Nemzeti Kongresszus radikalizálódott, kilépett, és létrehozta a különálló Összindiai Liberális Szövetséget. Érdekes ellentmondás, hogy Mazzini-fordításaival akaratlanul a bengáli anarchista mozgalmat támogatta.

A legnagyobb hatású liberális teoretikus és politikus elvitathatatlanul Gópal Krisna Gókhale [Gopal Krishna Gokhale] volt, akit később Gándhí politikai gurujának (mester, tanító) ismert el. Gókhale India függetlensége előfeltételének a mélyreható társadalmi reformokat tekintette. Igen határozottan fellépett a kasztmegkülönböztetések és az érinthetatlenség ellen, és politikai eszközöket is (beleértve a törvényhozást) szükségesnek ítélte az ellenük folytatott harcban. Több évtized távlatából visszatekintve is elismerésre tarthat számot az a bátorság, amellyel a hindúk és a muszlimok egységének szükségességét hirdette. Ellenfelei – Bál Gangádhár Tilak, Aurobindó Ghós és mások – gyakran megalkuvónak nevezték, hivatkozván arra, hogy Gókhale a brit uralmat mint a gondviselés által küldött legfőbb jót jellemezte. Gókhale azonban, csakúgy mint a többi XIX. század végi, XX. század eleji liberálist, hiba volna az angolok kiszolgálójának tekinteni. Nem egyszerűen a megrendíthetetlennek tekintett brit uralom

tényéből indultak ki, vagyis hiábavalónak és öngyilkosnak neveztek mindenfajta törvénytelen eszközt, hanem olyan szociális érzékenységről is tanúbizonyságot tettek, amely a szélső nacionalistákból gyakran hiányzott.

Gókhale érvei utalnak legvilágosabban a századelő radikalizálódó légkörében is fennmaradó mérsékelt csoport nézeteire. A liberálisok álláspontját a bojkottról és az alkotmányjogi agitációról – ezek a korabeli politikai élet fő kérdései – összefoglalva tartalmazza egy 1907-ben Allahábádban elmondott beszéde, amelyet a sajtó a következőképpen adott vissza:

„... Gókhale úr mondanivalója illusztrálása céljából említette az egyiptomi gyapot meghonosítását Szindhben, amit a bombayi kormány kezdeményezett, s ami nagy lehetőségeket nyitott meg. Elsősorban arra kívánt rámutatni, hogy a külföldi termékek kizárása a hazai piacról akkor, amikor az import évente egymilliárd rúpia értékű, szükségképpen lassú ügy lesz, és még jelentős siker esetén is, bármennyire segítené saját erőforrásaink növelését, nem sokban befolyásolná a mai politikai uralmat, amely bizonyos elképzelhető körülmények mellett még keményebbé válhat. Ezek után Gókhale úr az egyesek által hirdetett általános vagy politikai bojkottra tért át. Alkalmazhatóságáról szólva képtelenségnek tartotta, hogy ezt az ország mai helyzetében bárki is eredményesnek képzelje. Nemzeti iskolák és főiskolák magánpénzen történő kiépítése az országban bármilyen szóra érdemes mértékben sok-sok évet vesz igénybe, és óriási áldozatot követel az emberektől, s még mielőtt lényeges eredményt sikerül e tekintetben elérni, egyszerűen örülség a meglevő intézmények bojkottjáról beszélni... Végül pedig itt a hivatalok, a helyi meg a városi tanácsok és a törvényhozó tanácsok tisztségeinek bojkottja. Ha a mostani testületek tagjai lemondanának, még mindig bőségesen lennének olyanok, akik a helyüket elfoglalják, és akik lemondtak, hamarosan tapasztalhatnák, hogy olyan lehetőségeket dobtak el maguktól, amelyekkel ma a köz ügyét szolgálhatnák. Következésképpen arra kell törekedniük, hogy növeljék a közigazgatásban meglevő csekély hatalmukat és ellenőrzésüket, és hogy a javasolt úton nem használnak a szívüknek kedves ügynek, hanem károsítják azt.”²²

Az indiai liberálisok annak az osztálynak voltak a tagjai, amely a brit uralom terméke volt, és úgy érezték, még sokáig szükségük lesz a tenge-rentúli támogatásra. Gyakran hivatkoztak a gyarmati uralom eredményeire, és gyengének, elszigeteltnek érezték magukat abban az országban, amelynek egységesedése korántsem fejeződött be, amelyben a vallási, kaszt- és nyelvi különbségek legalább olyan erősek voltak, mint

egy évszázaddal azelőtt, amelybe a társadalmi reformokat felülről és kívülről vitték be. Szilárdan hittek viszont abban az Angliában, amely a XIX. század folyamán oly jelentős társadalompolitikai reformokat vezetett be otthon. Az Indiában uralkodó antidemokratikus viszonyokat nem a brit uralom következményének, hanem azzal ellentétes jelenségnek tartották. Reményeiket táplálta az angol Liberális Párt ideológiája és olyan gyakorlati lépései is, mint Gladstone ír-szimpatizáns megnyilvánulásai.

Ugyanakkor a liberálisok nem mondtak le a demokratikus reformok követeléséről, és megtanulták a törvényes lehetőségek felhasználásának technikáját.

Az indiai liberálisok értékelésekor figyelembe kell venni, hogy olyan országban működtek, amelyben a művelt középrétegek számára a polgári demokratikus jogok egy része biztosított volt, és mód nyílt bizonyos eredmények elérésére. A sajtó- és véleménynyilvánítási szabadság, a gyülekezési szabadság, a pártalapítási lehetőség hozzájárultak ahhoz, hogy a nemerőszakos átalakulás gondolata széles körben gyökeret vert. A századforduló idején megjelent indiai újságok egyik ismétlődő vádpontja, hogy a hatóságok „orosz módszereket” kezdenek alkalmazni, amelyek méltatlanok a szabad angol hagyományokhoz.

b) A „SZÉLSŐSÉGESEK” NÉZETEI

A századforduló éveire az indiai polgárság jelentősen gyarapodott számban és befolyásban, és ekkor kezdődött a nemzeti ipar fél évszázados látványos harca a brit tőkével. Megérték a feltételek mind a korabeli nyugati eszmei áramlatok, mind pedig a hindú reformáció tanításainak széles körű terjedésére.

Egy sor olyan új tényező bukkant fel, ami a mérsékeltnek nevezett liberálisok befolyását csökkentette, és a „szélsőségeseket” erősítette. Nevezetesen: a brit India-politika megkeményedése és a klasszikus imperialista tendenciák érvényesítése, velük együtt az angol liberalizmus meggyengülése, illetve az indiai függetlenségi mozgalom számára kedvezőtlen módosulása, valamint az indiai elnyomorodás fokozódása és a spontán britellenes népi mozgalmak kitörései. A szélsőséges irányzat 1905-ben vált mozgalmá.

Amikor Szuréndranáth Bannerdzsi a kilencvenes évek közepén publikálta Mazzini-fordítását bengáli nyelven, még senki sem sejtette, hogy néhány évvel később az olasz Risorgimento története egy egész új értelmisé-

gi nemzedék bibliája lesz. Az Árja Szamádzs-ista Ládzspat Ráj – aki hamarosan egyik vezetője lett az Ifjú India Társaságnak – gurujának nevezte Mazzinit.

Az új forradalmi nemzedék már tovább tekintett a birodalmon belüli széles önkormányzat státusának megszerzésénél, az elérendő, bár távolinak tűnő álom a teljes függetlenség lett.

A szélsőségesek legismertebb és legtekintélyesebb vezetője Bál Gangádhar Tilak [Bal Gangadhar Tilak] volt. Tilak életútja is demonstrálja, hogy a társadalmi konzervativizmussal párosult politikai radikalizmus, amely a szélsőségeket kisebb-nagyobb mértékben jellemezte, nem a kapitalizálódás és a nyugati hatások által nem érintett rétegektől származott, ellenkezőleg: maga az indiai polgárosulás és a Nyugattal való kapcsolatok intenzívvé válása ösztönzött egy sajátos indiai megoldásra. Tilak gyermekkorától kezdve kapcsolatba került az angol nyelvvel és az európai kulturális értékekkel, és már ifjúkorában azzal tűnt fel, hogy iskolát és újságot alapított a nyugati ismeretek maharástrai terjesztése céljából. Tilak egyébként nem utasította el a társadalmi átalakítás és a reformok gondolatát, de azon a véleményen volt, hogy ezekkel csakis a politikai szabadság kivívása után érdemes és szabad foglalkozni. Éppen ezen a ponton különbözött legnyilvánvalóbban a „szélsőségesek” és a mérsékelték véleménye. Tilak és Gókhale között már az 1890-es években megszakadt az addigi együttműködés.

Ettől kezdve Tilak teljesen szakított a liberálisok szekularizmusával, sokkal inkább Dajánanda nyomdokán járt, amikor a tömegbázis kiszélesítésére törekedvén, politikai agitációjának középpontjába a nem nyugati műveltségű tömegek kerültek, akiknek vallási érzelmeire és fanatizmusára akart hatni. Szervezője volt a Maharástrában népszerű Ganésa isten tiszteletére rendezett ünnepeknek (Ganéspúdzsá) csakúgy, mint az általa kezdeményezett Sivádzsí fesztiváloknak. Sivádzsí egyébként a XVII. századi marátha-hőskor legnagyobb uralkodója volt, önmagában is a szuverenitás és az idegen uralommal szembeni fegyveres ellenállás szimbóluma. Egy cikkében kertelés nélkül megírta, hogy „a tanult emberek ezeken a fesztiválokon keresztül olyan eredményeket tudnak elérni, amelyek egyébként elérhetetlenek lennének a Nemzeti Kongresszus számára”. Tilak a tömegek hagyományhűségét azonosította a brit kormányzat elleni forradalmi fellépéssel. Ennek szellemében szélesítette ki a tehen szentsége mozgalmat, amelynek célja a tehenek megölésének megakadályozása volt. A politikai vezetők közül Tilak volt az első, aki a népnyelven folytatott írásos agitációt magas színvonalra emelte. A *The Mahratta* című an-

gol nyelvű újságon kívül ő adta ki a maráthi nyelvű *Készarát*. Első tizen-nyolc hónapos büntetését is a *Készarát*-ban megjelenő, izgatónak tekintett cikkeiért kapta.

Tilak és a többi „szélsőséges” „összindiai” hatása az 1905-ös forradalmi fellendülés nyomán nőtt meg. Hamarosan szakítottak a mérsékeltekkel, akik szerintük koldusmódszerekkel dolgoznak, és fő ösztönzői voltak a passzív rezisztenciának.

A passzív rezisztencia az indiai nemzeti mozgalmat egész történetén keresztül végigkísérte. Nem indiai találmány, a koncepciót az indiai nacionalisták az ír tapasztalatokból merítették. Az indiai szvarádzs [swaraj] lényegében azonos az ír Sinn Fein-forgalommal. Az indiai nemzeti mozgalom értelmiségi résztvevői a XX. század első másfél évtizedében az ír függetlenségi harcok történetét tanulmányozták. Az ír és az indiai passzív rezisztenciának érdekes magyar vonatkozása is van, amely Indiában a történészek között jól ismert. Arthur Griffith, az ír függetlenségi mozgalom vezére 1905-ben cikksorozatot közölt, amelyben azzal foglalkozott, vajon a „magyar politika” alkalmazható-e az írországi viszonyokra. A „The Sinn Fein Policy” című cikkében a magyar példákra és Deákra hivatkozva javasolta az együttműködés teljes megtagadásának politikáját, saját, azaz ír politikai és nevelési intézmények, bankok és gyárak létrehozását. A korabeli Indiában népszerű és ösztönző volt a Griffith és a Sinn Fein-isták által megismertetett magyar példa, így a Nemzeti Kongresszus 1907-es ülésének elnöki megnyitóján Rás Behári Ghós [Rash Behari Ghose] arról beszélt, hogy a szélsőségesek „elvesztették minden hitüket az alkotmányos mozgalmakban..., minden reményüket a legszélesebben értelmezett passzív rezisztenciába vetik, amelyet, úgy vélem, Magyarország újkori történelméből vettek át...”²³

Az indiai történelemnek egy, a külső szemlélő számára különös sajátossága, hogy a passzív ellenállás politikájának hirdetőit nevezik szélsőségeseknek. Valójában az adott körülmények között – ahogyan Tilak megfogalmazta – a fennálló viszonyok erőszakos, fegyveres úton való megváltoztatása kilátástalan volt, de ugyanazt a célt, vagyis a függetlenséget a passzív ellenállással el lehetett érni. A passzív ellenállás az indiai függetlenségi mozgalomnak egészen 1947-ig egyik legfőbb módszere volt.

Ez a passzívnak nevezett ellenállás azon a felfogáson alapul, hogy bármely hatalom csak a társadalom együttműködésével maradhat fenn. Tilak, miként e gondolat későbbi továbbfejlesztője és alkalmazója, Gándhí, az „együttműködés” fogalmát a legszélesebb értelemben határozta meg, nevezetesen hivatali és társadalmi szolgálat vállalásában, az állam által

fenntartott iskolák látogatásában, a britek által adományozott címek viselésében, adófizetésben. A „bojkott” tehát szintén igen általános kategória az indiai politikai nyelvezetben, magában foglalja valamennyi említett területen az együttműködés megtagadását. Az indiai történelem első modern forradalmi fellendülésének tetőpontján, 1907 januárjában egy Kalkuttában tartott beszédében Tilak a következőképpen fejtette ki az együttműködés bojkottjával kapcsolatos nézeteit:

„Felismertük azt aényt, hogy ez az egész kormányzat, amit maroknyi angol vezet, a mi segítségünkkel működik. Mi valamennyien alárendelt szolgálatban vagyunk. Ez az egész kormány a mi segítségünkkel működik, és ők igyekeznek minket tudatlanságban tartani a tekintetben, hogy a magunk közti együttműködés mekkora erőt képvisel, és hogy ez a mi kezünkben van, követelhetjük, és magunk kormányozhatunk... Most hivatalnokok vagyunk és a saját elnyomatásunk készséges eszközei egy idegen kormány kezében, és ez a kormány nem belső ereje folytán uralkodik rajtunk, hanem azért, hogy minket tudatlanságban és vakságban tart, ne hogy ezt aényt felismerjük. Seeley professzor osztja ezt a véleményt. Minden angol tudja, hogy ők csupán maroknyian vannak ebben az országban, és mindegyiküknek az a feladata, hogy bolondot csináljon belőlünk, hogy higgyük: mi vagyunk a gyengék, ők pedig az erősek. Ezt nevezik politikának. Ez a politika hosszú ideje félrevezet minket. Az új párt azt akarja tőletek, hogy ismerjétek fel: a jövőtök teljesen a ti kezetekben van. Ha szabadok akartok lenni, szabadok lehettek, ha nem akartok szabadok lenni, el fogtok bukni, és örökre bukottak maradtok. Lehet, hogy sokan ellenzitek a fegyvert; de ha nincs erőtök az aktív ellenállásra, akkor nincs-e erőtök az önmegtartóztatásra és önmegtágadásra úgy, hogy ne segítsétek az idegen kormányt rajtatok uralkodni? Ez a bojkott, és ezt értjük alatta, amikor azt mondjuk, hogy a bojkott politikai fegyver. Nem segítünk nekik az adók begyűjtésében és a nyugalom fenntartásában. Nem segítünk nekik háborúik viselésében határainkon kívül indiai vérrel és pénzzel. Nem segítünk nekik az igazságszolgáltatásban. Saját bíróságaink lesznek, és ha eljön az ideje, adót sem fogunk fizetni. Meg tudjátok ezt tenni egyesített erőtökkel? Ha erre képesek vagytok, már holnapról szabadok lesztek. Néhány úriember, aki ma este beszélt, az egész kenyér helyett a felét emlegette. Én az egészet akarom, mégpedig azonnal. De ha nem tudom megkapni az egészet, nem hiszem, hogy ne lenne türelmem.

Elveszem azt a felet, amit adnak nekem, aztán igyekszem megszerezni a maradékot. E gondolatok és cselekedetek irányában kell képeznetek

magatokat. Ez a felszólítás nem pusztá felbuzdulásból fakad. Ezt a felbuzdulást átgondoltuk.”²⁴

1905-től kezdve fogalmazták meg a „szélsőségesek” az önkormányzat követelését. Az önkormányzat jelölésére a szvarádzs kifejezést használták, amelynek értelmezése rávilágít az indiai politikai gondolkodás néhány sajátosságára. Tilak az első használói közé tartozott, s miközben az állami önkormányzattal azonosította, hangsúlyozta, hogy ez egy védikus terminus, és „erkölcsi szükségszerűséget” is jelöl. Egyik közeli politikai barátja, Bepin Csandra Pál, a szvarádzsnek a védántával igazolt jelentést adott azzal, hogy az ember legmagasabb rendű szellemi állapotát látta benne, nem pusztán külső kötöttségektől való szabadságot, hanem inkább önkontrollt. A hindú vallásfilozófiai fogalmak modern politikai használata a szvarádzs értelmezésében többféle funkciót töltött be: lehetőség szerint tisztán politikai, de ugyanúgy lehetett elvont vallási-spekulatív. A politikai értelmezés is mindig több megoldást kínált. Egyesek a szvarádzsot a brit birodalmon belüli autonómiával azonosították, mások az Angliával való teljes és radikális szakítás jelszavát olvasták ki belőle. A szvarádzs fogalom tisztázatlansága nem egyedülálló, az indiai politikai gondolkodás határozottan kerülte a körülhatárolt, pontosan definiált fogalmakat. Ez a specifikum valószínűleg nem annyira a hindú filozófiából fakadt, mint a nemzeti mozgalomnak abból a szükségletéből, hogy különböző ideológiai háttérrel rendelkező rétegeket és csoportokat fogjon össze.

Tilak következő maradandó hozzájárulása az indiai politikai gondolkodás fejlődéséhez a „Gítá”²⁵ című vallásfilozófiai mű forradalmi felfogású népszerűsítése volt. A „Gítá”-t burmai bebörtönzése (1908–1913) alatt tanulmányozta. Tilak fontos munkát végzett el; a legszentebbek közé tartozó művel igazolta, hogy nem az élettől való elfordulás, hanem a részvétel, a tevékenység a legfőbb erkölcsi kötelesség, és az ortodox hindú számára sem bűn az erőszak, ha helyes ügy érdekében követi el. Ez nem áll ellentétben azzal, hogy Tilak a passzív ellenállás híve volt; ez utóbbit kizárólag eszköznek, módszernek tekintette, amelyet az adott erőviszonyok határoznak meg. Gyakran idézett mondása, hogy „ha csak 50 százalék sikere lenne egy fegyveres felkelésnek, akkor ahhoz folyamodnék”.

A radikális nacionalizmus másik kiemelkedő teoretikusa és politikusa Aurobindó Ghós [Aurobindo Ghose] volt. A hinduizmus filozófiai elemeit Tilaknál is következetesebben érvényesítette a modern politikai eszmék megfogalmazásában. Aurobindónál a hindú etikai értékek nem egyszerűen tömegmozgósítási eszközök voltak, fő célkitűzése nem merült ki

abban, hogy India számára visszaszerezze az önrendelkezést, hanem teljes erejével fellépett mindenfajta európai hatás ellen, és az eszményesített védikus társadalom helyreállítását sürgette. Ebben a felfogásban sem szabad a tradicionális India továbbélését látni. Maga Aurobindó kora gyermekkorától a legszínvonalasabb angliai oktatási intézményekben, köztük a cambridge-i egyetemen végezte tanulmányait. Mégis elutasította a Nyugat anyagi és szellemi vívmányait. Számára a nacionalizmus és a vallásosság szinonimák voltak.

A Nyugat elutasítása azonban még az igen tradicionálisnak tartott Aurobindó esetében is modern típusú elutasítás! Nemcsak arról van szó, hogy a „nacionalizmus” és a „patriotizmus” fogalmai maguk is az európai politikai szótárból lettek átvéve, hanem arról is, hogy Aurobindó egyértelműen kiállt a demokratikus szabadságjogok és a passzív ellenállás módszerei mellett. Az indiai, és általában a keleti történelem egyáltalán nem ismerte sem az egyiket, sem a másikat.

„A passzív ellenállás két dolgot jelent. Először is azt jelenti, hogy bizonyos vonatkozásokban nem fogunk együttműködni az ország kormányával mindaddig, amíg nem adja meg nekünk mindazt, amit a jogainknak tekintünk. Másodszor, ha üldöznek minket, ha az elnyomás igáját vetik ránk, nem erőszakkal, hanem szenvedéssel, passzív ellenállással, törvényes eszközökkel fogadjuk majd... Mi a passzív ellenállásban megmutatjuk az ország népének az egyetlen olyan utat, amelyen haladva a tömegek elérhetik jogos céljukat anélkül, hogy megszegnék a törvényt, vagy erőszakhoz folyamodnának. Csak ezt az utat ismerjük, melynek segítségével a béke és a rend fenntartásában együttműködhetünk. Viszonzásképpen Bengál alkormányzójától és az ország kormányától azt várjuk, hogy tiszteljék az ország népének elemi jogait, tiszteljék a gyülekezési szabadságot, a sajtószabadságot, a társulás szabadságát... Egyetlen modern nemzet sem fogadhatja el törvényes és természetes reményeinek pusztulását. Csak akkor adhatjuk együttműködésünket, ha a mai idegen kormány a sajátunk lesz, ha a nép részesedik benne nem csupán névleg, nem csupán azáltal, hogy beszélhet a törvényhozó tanácsban, nem csupán látszatengedmények útján, hanem úgy, hogy nyerjen bizonyos arányú ellenőrzési jogot a törvényalkotásban, a közigazgatás fenntartásának céljaira befizetett adók elköltése felett, ha, röviden szólva, kaphat valami kiindulópontot, amelynek alapján a jövőben az ország kormánya a nép kormányává fejlődhet. Ez az egyetlen előfeltétel, amely mellett a napjainkban oly sokat emlegetett együttműködés nyújtható.”²⁶

Ami a harci formákat illeti, Aurobindó azok közé tartozott, akik elmé-

letileg előkészítették az angol intézmények és áruk bojkottját, a saját, azaz indiai politikai intézmények kialakítását, továbbá a nemzeti ipar és általában a gazdaság ösztönzését. A bojkottot a legszélesebben értelmezte, és azonosította a britekkel való együttműködés megtagadásával. Azt az álláspontot képviselte, hogy egy gyökértelen, idegen hatalom nem maradhat fenn az alávetettek együttműködése nélkül, ezért terjesztette ki a bojkottot a brit igazságszolgáltatásra, oktatási intézményekre, a közhivatalviselés elutasítására csakúgy, mint az adófizetés megtagadására:

„...Az együttműködés megtagadását a »bojkott« kényelmes szavával összegezzük, holott ez azt jelenti, hogy megtagadjuk az együttműködést hazánk ipari kizsákmányolásában, az oktatásban, a kormányzásban, az igazságszolgáltatásban, a hivatali érintkezés részleteiben. Szükségképpen nem tettük az együttműködés megtagadását teljessé, de olyan módszernek tekintjük, amit ki kell bővíteni és terjeszteni, ahogy az erkölcsi nyomás szükséglete nagyobb és sürgősebb lesz. Ez e politika egyik oldala. A másik pedig a bojkott szükségessége, mert ezzel segítjük saját születőben levő energiáinkat az önsegélyezés terén. A külföldi termékek bojkottja a szvadésí iparágak bátorításának szükséges eszköze, az állami iskolák bojkottja a nemzeti oktatás gyarapodásának szükséges eszköze, az angol bíróságok bojkottja a döntőbíráskodás elterjedésének szükséges eszköze. Csupán a bojkott kiterjedése és feltételei kérdésesek, ezt pedig mindig a konkrét eset körülményeinek mérlegelése alapján kell eldönteni. Először a passzív ellenállás általános szellemét kell megteremteni, azután pedig megszervezni, szabályozni és ahol szükséges, korlátozni.”²⁷

A Nemzeti Kongresszus 1907-es híres szurati ülésén, ahol a mérsékeltek és a „szélsőségesek” szakítása megtörtént, fejezte ki Aurobindó a legékeesszólóbban a nacionalizmusról vallott felfogását: „A nacionalizmus nem pusztán politikai program. A nacionalizmus Istentől jött. A nacionalizmus hit, amelyet át kell élni..., a nacionalizmus vallásként jött a néphez, és vallásként kell elfogadni... A nacionalizmus halhatatlan; a nacionalizmus nem halhat meg, mert nem emberi dolog, hanem Isten, aki Bengálban munkál. Istent nem lehet megölni, Istent nem lehet börtönbe küldeni.”²⁸

A nacionalizmus vallásos hitként való felfogása végigkíséri Aurobindó gondolkodásmódját, és, ha nem is ennyire sarkos megfogalmazásban, de részévé vált a nemzeti forradalmárok nemzetértelmezésének. Eszerint a nacionalizmus nem racionálisan értelmezhető fogalom, fölötte áll a gazdasági és politikai megfontolásoknak, és senkinek nincs joga vitatni alapvető értékeit.

„Mi a nacionalizmus? A nacionalizmus nem pusztán politikai program, a nacionalizmus Istentől származó vallás, a nacionalizmus hit, amit át kell élni. Senki se merészelje magát nacionalistának nevezni, ha pusztán egyfajta intellektuális gőgből teszi, úgy vélvén, hogy így inkább hazafi, hogy több, mint azok, akik nem nevezik magukat annak. Ha nacionalisták akartok lenni, ha a nacionalizmus vallását el akarjátok fogadni, akkor azt csak vallásos szellemben tehetitek. Ne feledjétek, hogy Isten eszközei vagytok! Mi is történt Bengálban? Magatokat nacionalistának nevezitek, és ha azzá is váltok, mit fogtok tenni? Ez bármikor bekövetkezhet Bengálban, mert ott a nacionalizmus a néphez mint vallás jutott el, és vallásnak is fogadták el.

Ezt a mozgalmat Bengálban, ezt a nacionalista mozgalmat semmiféle önérdék nem irányítja, legalábbis nincs ilyen a középpontjában. Bármilyen legyen egyesek gondolataiban, a lényeg, amit követünk, nem valamiféle politikai önérdék. Olyan vallás, melynek segítségével az Istent próbáljuk felfedezni a nemzetben, a honfitársainkban. Őt keressük háromszázmilliós népünkben. Egyikünk-másikunk tudatosan, mások öntudatlanul igyekeznek nem a saját érdekeikért élni, hanem másokért dolgozni és meghalni. Amikor Bengálban egy fiatal munkásnak börtönbe kell mennie, amikor szenvednie kell, nem érez a szenvedésben semmi ürességet, nem fél a szenvedéstől. Örömmel halad előre útján. Azt mondja: »Elérkezett felszentelésem órája, és Istennek köszönöm, hogy elérkezett az óra, amikor magamat az ő oltárára helyezhetem, és hogy engem választott, hogy honfitársaim ügyéért szenvedjek. Ez a legnagyobb öröm órája, és életem beteljesedése.« Ez a mi vallásunk második jellemzője, és teljes tagadása az egyén különálló létezésének, mert mi a magasabb, örökkévaló lényt abban a háromszázmillió emberben találjuk meg, amelyben maga az Isten él...

Rájöttetek, hogy mi a nacionalizmus? Felismertétek, hogy az, amit el akartok fogadni, vallás? Ha ezt felismertétek, akkor nevezétek magatokat nacionalistának; s amikor nacionalistának nevezitek magatokat, akkor igyekezzetek a nacionalizmust átélni.”²⁹

Aurobindó, Vivékánandát követve, az egész emberiség számára megteremtendő világvallásról beszélt, amelynek alapját a hinduizmus képezné. India és az indiai rassz nagy küldetése az, hogy árájásítsa a világot. Az indiai rassz – amely nem más, mint a „hindú nemzet” – győztes felkelésben a Kelet magasabb rendű szellemisége győz.

Aurobindó az európai és az indiai társadalmakat nem a fejlődés különböző lépcsőfokain állóknak fogta fel, hanem két, minőségileg különböző

civilizációnak, amelyek közül az európai a társadalmi intézmények fejlesztésére koncentrál, az indiai viszont az emberi jellem tökéletesítésére. Az ősi India már megtette a kezdeti lépéseket, hogy egy szeretetre, és nem pedig versengésre alapított társadalmat építsen, mégpedig a nagycsaládrendszer, a kasztrendszer és a faluközösség segítségével.

Aurobindó – Tilakhoz hasonlóan – a leghatározottabban elvetette a liberálisoknak a társadalmi reformokat a politikai függetlenség elé helyező felfogását, mondván, hogy ez „a tudatlanság és a hiábavalóság csúcsa”.

A nemzeti függetlenség koncentrált kifejeződését az önálló indiai állam megteremtésében látta. „Az egyetlen szükséges dolog” című, később sokat idézett cikkében, amely a *Bandé Mátáram* nevű bengáli lapban jelent meg 1908 tavaszán, a társadalmi reformok szükségességét ugyan nem veti el formálisan, de másodlagos, sőt nyomorúságos célnak tekinti a független államiság kivívásának feladatához képest:

„...Ha az állam idegen és szervesen, a közösség sem élhet szerves életet. Ha az állam ellenséges, a közösség sorsa megpecsételtetett. Egy alávetett nép első szükséglete az állam birtoklása, enélkül nem lehet sem társadalmilag egészséges, sem szellemileg nagy... A politikai reformtól elszakított társadalmi reform reménye, hacsak a társadalmi reform alatt nem az európai életmód és társadalmi eszmék majmolását értjük, pontosan olyan logikátlan remény, amely figyelmen kívül hagyja a társadalmi élet természetét, és a nép jólétének feltételeit. Az erkölcsi regenerálódás minden olyan elvárása, ami figyelmen kívül hagyja a szabadságot, álmom...

Ezért tehát az állam birtoklásának visszaszerzése a felébredt indiai öntudat első feladata. Ha ez így van, akkor nyilvánvaló, hogy India politikai felszabadítását nem lehet távoli időpontig kitolni, miként olyasmit, amin kényelmesen munkálkodhatunk csigalassúsággal, szenilis óvatossággal kúszva fokként a cél felé. Most kell megtenni. Ez az élet első előfeltétele, amit biztosítani kell, ha a nemzet fenn akar maradni. Erre kell összpontosítani a nép összes energiáját, nem pedig engedni, hogy holmi társadalmi reformok, erkölcsi regenerálódás, oktatásfejlesztés lidércfénye zavarja meg a hatalmas, egy lélektől vezérelt erőfeszítést, amely egyedül képes biztosítani az ország politikai üdvözülését.”³⁰

Aurobindó tevékenysége nem korlátozódott a harcos hindú nacionalizmus hatásos koncepciójának kidolgozására és hirdetésére. Aktív, gyakorlati szervező, az együtt nem működési (non-cooperation) mozgalom kiemelkedő jelentőségű irányítója volt. A mozgalom magában foglalta minden társadalmi réteg munkájának beszüntetését (a kereskedők nem nyitják ki boltjaikat, a munkások sztrájkolnak, a hivatalnokok lemond-

nak tisztségükéről), az angol áruk bojkottját és az adózás felfüggesztését. A passzív rezisztencia Tilak által hirdetett gondolatából azt hangsúlyozta, hogy a kormány működőképessége végül is attól függ, hogy a kormányzottak együttműködnek-e vagy sem, és abban a pillanatban, amikor az együttműködés megszűnik, a kormányzat összeomlik. Az együtt nem működést mint hatékony harci módszert 1919-től Gándhí fejlesztette tovább.

Aurobindó egyáltalán nem osztotta azt a felfogást, hogy a hinduizmus szelleme ellentétes lenne az erőszak alkalmazásával. A „Gítá”-ról írt esszéiben különbséget tett a bráhminok és ksatriják dharmája, azaz erkölcsi kötelességei között, és a politikai tevékenységet vezérlő erkölcsi normákat ksatrija jellegűeknek minősítette, márpedig a ksatrija dharma igazolja az elnyomott nemzet fegyveres felkelését is.

A politikai erőszakról vallott nézetei ismeretében nem tűnik különösnek, hogy egy anarchista merényletben való részvétel vádjával börtönbe került. Kiszabadulása (1910) utáni életútja is hozzájárult ahhoz, hogy Aurobindót az indiai történelem legrejtélyesebb alakjai közé sorolják: ez a rendkívül dinamikus politikus, aki több mint tíz éven át az indiai társadalmi és politikai élet legismertebb és legaktívabb figurái közé tartozott, a régi hindú gondolkodók példáját követve kezébe vándorbotot vett, és hátralevő éveit (negyven esztendő!) Pondicherryben vallási meditációval töltötte anélkül, hogy bármi módon bekapcsolódott volna abba a felfelé ívelő és drámai fordulatokkal teli függetlenségi mozgalomba, amelynek egyik legjelentősebb szellemi atyja volt.

Aurobindó mellett Bengál másik nagy radikális vezető egyénisége Bepin Csandra Pál [Bepin Chandra Pal], aki szintén a vallásos nacionalizmus képviselője, ismert Brahmó Szamádzs-ista, elméleti előkészítője és fontos vezetője a szvadésí mozgalomnak.

A szvadésí mozgalom a nemzeti ipar fejlesztését szolgálta, társadalmi összefogást jelentett mindenféle indiai termék támogatására, és ezzel együtt radikálisabb értelmezésben az angol áruk bojkottjára, sőt megsemmisítésére. Az indiai modern nemzeti tőke az első lökést a szvadésí mozgalomtól kapta, és a hagyományos iparos réteg pusztulása is lelassult.

Bepin Csandra Pál az első olyan indiai nacionalisták közé tartozott, akire hatottak a szocialista eszmék. A szocialista gondolatokkal való megismerkedést követően kezdett beszélni a „hindú szocializmusról”, arról, hogy a szocialisták által hirdetett társadalmi egyenlőség olyan tan, amely eredeti és tökéletesebb formájában már az ősi indiában megszületett, a feladat tehát ennek a felelevenítése. Csak néhány évnek kellett eltelnie, és

gondolatmenete a leggyakrabban ismételték közé tartozott egész Ázsiában és Afrikában! (Nyilvánvalóan nem átvételről van szó, hanem a függő helyzetben levő és fejlődésükben deformált társadalmak közös politikai megnyilvánulásáról.)

A „szélsőségesek” tehát a következetes függetlenségi harcot kombinálták a hindú vallási jellegű nacionalizmussal, és a társadalmi modernizáció mértékét illetően gyakran elmaradtak a liberálisok mögött. Ezért érdemel megkülönböztetett figyelmet a pandzsábi Lálá Ládzspat Ráj [Lala Lajpat Raj], aki tudatosan összekötötte a szvarádzs radikális követelését a polgárosulás igénlésével. Ládzspat Rájnak származása miatt (apja muszlim, anyja szikh) könnyebb volt távol maradnia a hindú ortodoxia befolyásától.

Ládzspat Ráj szintén kapott bizonyos ösztönzést az európai szocialista eszméktől, de mindig is bizalmatlan maradt mindenfajta Indián kívüli erővel való együttműködéssel szemben. Cikkeiben állandóan visszatért arra, hogy az angol munkásságnak és Indiának az érdekei semmi közöset nem tartalmaznak, az angol munkások általában haszonélvezői a gyarmati kizsákmányolásnak.

A szvadésírről alkotott nézeteit különféle irányzatú politikai csoportok a mai Indiában is felhasználják. Ládzspat Ráj ugyanis a szvadésít a minden tekintetben önálló indiai nemzet ideológiájának tekintette, amely a külföldtől való teljes függetlenséget, önbecsülést és önerőre támaszkodást jelenti. „A szvadésít az Egyesült India közös vallásává kellene tenni”³¹ – írta.

A vallásos nacionalista „szélsőségesek” között kiemelkedő helyet töltött be a máig népszerű bengáli író és költő – Bankim Csandra Csatterdzsi [Bankim Chandra Chatterji]. Írásaiban azt propagálta, hogy a nemzet, az anyaföld és az istenanya ugyanannak a dolognak a különböző megnyilvánulásai. A Bengálban népszerű Dzsagadharti, Káli és Durgá istennők kultusza így kapcsolódik össze a hazafias demonstrációkkal. „Bandé Mátáram” (Dicsőség az Anyának) című költeménye India Marseillaise-évé lett. A korabeli szélsőségesek Csatterdzsi gondolatmenetében a legtisztább és legigazabb hindú eszmeiséget üdvözölték, ami semmi közöset nem mutat a Nyugattal.

Talán Csatterdzsi tette a legtöbbet azért, hogy a modern polgári nacionalizmus a tradicionálisan gondolkodó tömegek között néhány év alatt ellenállhatatlanul uralkodóvá váljon. A bengáli templomok a nemzeti ébredés eszméi terjesztésének színhelyeivé lettek.

Első látásra furcsa terminus a „nacionalista muszlimok”. A fogalom a harmincas években vált általánossá (vagy legalábbis akkortól kezdve használták szélesebb körben), amikor a muszlim politikai elit hangadó köréi magukévá tették a „két nemzet teóriát”, vagyis azt, hogy India lakossága két nemzetre, hindúra és muszlimra tagozódik; ennek megfelelően a nemzetállam követelésének realizálása két külön államiség létrehozását jelenti. A muszlimok tekintélyes része azonban soha nem azonosította magát ezzel a felfogással, és kitartott a Gándhí és Néhrú vezette nemzeti mozgalom mellett, amely célját a független, szekuláris India megteremtésében jelölte meg. A korabeli, csakúgy, mint a jelenlegi Indiában a nemzeti egység nem valósulhatott meg a vallási hovatartozás és tudat teljes háttérbe szorításával, hanem csakis a vallási különbségek tudomásulvételével. Azok a muszlimok, akik összindiai méretekben gondolkodtak, elfogadták az egységes „indiai nemzet” fogalmát, támogatták a nemzeti, ha úgy tetszik nacionalista célokat, kapták és vállalták a „nacionalista muszlimok” megjelölést.

A „nacionalista muszlimok” társadalmi és eszmei gyökerei meglehetősen különböznek a nemzeti gondolatokat fölkaroló hindúkétól. Míg az utóbbiak többnyire a formálódó modern műveltségű és polgári foglalkozásokat űző rétegekből származtak, a nacionalista muszlimok éppen ellenkezőleg, az ortodox neveltetésű, a tőkés gazdálkodáshoz kevés szállal kapcsolódó csoportok tagjai voltak.

Mi ennek a különbségnek az oka, és hogyan fogadhatták el éppen a tradicionális gondolkodásuak a modern összindiai nacionalista törekvéseket? A fő ok az, hogy éppen a polgáriasodó muszlim rétegek rivalizáltak a hindúkkal, és éppen ők érezték magukat – egyébként általában megalapozottan – hozzájuk képest gyengének, háttérbe szorítottak, és egy jövőendő egységes Indiában másodrendű polgárnak. A polgárosodó muszlimok sem számban, sem tőkeerőben, sem műveltségben, sem szaktudásban vagy szervezettségben nem bírták a versenyt, így a hindúktól elhatárolódó és kényszerűen az angolokkal való kollaborálást elfogadó „saját” csoporttudatot alakítottak ki. A hagyományos, tehát nem polgárosodó rétegek ellenben továbbvitték a XIX. századi éles britellenességet, és vallási intézményeik, doktrínáik és szokásaik bástyái mögé menekülve a régi, azaz a gyarmatosítás előtti India visszaállításáról álmodoztak. Ez az álom azonban irreális volt, és ezekben a konzervatív közösségekben meg-

erősödött minden potenciálisan britellenes erővel, így a hindúkkal való összefogás gondolata.

Ily módon azok a muszlim körök, amelyek sok tekintetben a legelmáradottabbak és a leganakronisztikusabbak voltak, fogékonynak bizonyultak a legmodernebb nacionalista eszmék befogadására. Modern értelmiségi nemzedékeik már tudatosan vállalták a Nemzeti Kongresszuson belüli tevékenységet, és Gándhí, Néhrú harcostársai, majd az új India építői lettek.

A Deoband-iskola

Szajjíd Ahmed Khán nyílt arisztokratizmusa és angolbarátsága elsősorban a hindú polgársággal rivalizáló muszlim vagyonos rétegekre gyakorolhatott befolyást. A paraszti és iparos tömegek előtt az ulémák a XX. században is népszerűbbek voltak, mint az aligarhi Anglo-Oriental College-ben kialakult mozgalom.

Az ulémák legjelentősebb politikai, kulturális és nevelési központját az Uttar Pradés-i Deobandban, a szipáhí felkelés leverése után, 1867-ben alapították. Vezetői mindvégig hűek maradtak Sáh Valí Ollah hagyományaihoz, és Indiát a keresztény uralom miatt dar-ul-harbnak, azaz olyan földnek tekintették, amely a háború és nem az iszlám földje, amely ellen jogos a dzsihád, a szent háború viselése. Ez a kifejezetten hagyományos típusú iskola élesen szemben állt az árulónak tekintett Szajjíd Ahmeddal, és az aligarhi mozgalommal, ám a brit uralom ellen mindenkivel, így a hindúkkal is hajlandó volt összefogni. A Deoband-iskolához tartozók a legkritikusabb időszakban is kitartottak a hindú-muszlim egység mellett.

Az iskola kiemelkedő vezetői, mint Mahmúd al-Haszan [Mahmud al-Hasan] a dzsihád gondolatát terjesztették, és munkásságukat a britellenes pániszlám mozgalom szolgálatába állították. Mahmúd al-Haszan 1916-ban közvetlen kapcsolatba került Mekkában Envez pasával, a török hadügyminiszterrel, és a szultán támogatását kérte egy indiai felkeléshez. A pániszlámizmus igen nagy mértékben elterjedt az indiai muszlimok között, ennek talaján jött létre a Török Birodalom Sèvres-ben elhatározott feldarabolása elleni széles körű tiltakozó mozgalom, a kalifátusi mozgalom. Mahmúd al-Haszannak nagy szerepe volt abban, hogy ez a vallási konzervatív mozgalom 1919-ben olyan erőt képviselt, amely az aligarhiakat meghátrálásra kényszerítette, és végül is 1919-ben a két vallásközösség politikai összefogása létrejöhetett. Az ő közreműködésével alapított

vallási politikai párt, a Dzsámiat-ul-Ulama a Nemzeti Kongresszus szövetségese volt.

A Deoband-körhöz tartozók hozták létre a máig működő muszlim nemzeti egyetemet, a Dzsámia Millia Iszlamiát [Jamia Millia Islamia].

Huszain Ahmed Madní

Huszain Ahmed Madní [Husain Ahmad Madni] Mahmúd al-Haszan tanítványa és közeli munkatársa volt, következetes híve az indiai függetlenségnek, és ennek érdekében a hindú-muszlim egységnek. Mint eltökélt pániszlámista, a brit birodalmat tartotta Ázsia és Afrika népei fő ellenségének. A brit birodalom India birtoklásán nyugszik, India felszabadításának viszont elengedhetetlen feltétele a többségében hindú Nemzeti Kongresszussal való szoros együttműködés – vallotta.

Huszain Ahmed nemzetfelfogása a modern polgári nacionalizmus irányába mutatott, és élesen eltért Iqbálétól. Elutasította a külön muszlim nemzet létezését, és a nemzet alapjául a területi közösséget jelölte meg. Érvrendszere általában tradicionális jellegű, és a Korán arab terminus technicusaiban járatlanok számára nem könnyen érthető. Mondanivalójának lényege azonban világos: a Korán nem zárja ki a hitetlenekkel alkotott közös nemzetet. Jelentős továbblépés, hogy Huszain Ahmed a hindúk és muszlimok etnikai, nyelvi és kulturális közösségét is hangsúlyozta, így állást foglalhatott a szekuláris, demokratikus és föderatív állam eszméje mellett.

A Deoband-iskola töretlenül következetes britellenessége tehát sajátos eredményre vezetett: a hagyományokhoz leginkább ragaszkodó, a polgárosodással nem sok kapcsolatot mutató ulémák eljutottak az összindiai polgári nacionalizmus elfogadásáig.

Abúl Kalám Ázád

Huszein Ahmed nézeteihez igen közel állt a nemzeti mozgalom élvonalába tartozó Abul Kalam Ázád [Abul Kalam Azad]. Következetes pániszlámizmusa, a vallásfilozófiai kérdésekben való nagy jártassága és az iszlám országok beható ismerete határozta meg pályáját. Kortársaihoz hasonlóan meghatározó élményt jelentett számára a muszlim országok nagy részének (Marokkótól Perzsiáig) függőségbe kényszerítése. Megismerke-

dett a török és az egyiptomi reformmozgalmakkal és a helyi nacionalizmusokkal. Ennek a Keleten oly hirtelen születő nacionalizmusnak a szellemében az indiaiak árja származását bizonygatta, mondván, hogy a hindúk és a muszlimok ugyanannak az árja rassznak két egymást követő hullámaként érkeztek Indiába. Osztotta azt a véleményt, hogy az iszlám további degradálódása a brit imperializmus felszámolása nélkül nem állítható meg.³²

A „nacionalista muszlimok” legjelentősebb személyisége lett, aki nem csupán együttműködésre volt hajlandó a Nemzeti Kongresszussal és a hindúkkal valamely határozott cél érdekében, hanem maga is csatlakozott a Nemzeti Kongresszushoz, amelyet India egyetlen olyan politikai erejének tartott, amely mentes a vallási előítéletektől, és képes a függetlenség kivívására. 1940-ben a Nemzeti Kongresszus elnöke volt, India függetlenné válása után miniszter. Gándhí szavai szerint „Ázád nacionalizmusa olyan erőteljes, mint az iszlámba vetett hite”³³.

Ázád elfogadta Gándhí módszereit, beleértve az erőszakmentességet, sőt Gándhíhoz hasonlóan nem harci eszköznek, hanem erkölcsi szükség-szerűségnek tekintette azt. India felosztását a legélesebben ellenezte, a Pákisztán-sémát Indiára ártalmasnak, a muszlimok számára pedig különösen károsnak tartotta.

5. A SZINTÉZIS: GÁNDHÍ ÉS NÉHRÚ HOZZÁJÁRULÁSA A NEMZETI ESZMÉK FEJLŐDÉSÉHEZ

Jelentőségükhöz képest az indiai politikai gondolkodás e két óriásával csak felületesen foglalkozunk. Ennek magyarázata az, hogy az előzőekben bemutatott elődeiktől eltérően, akiknek nálunk általában a nevük is csak szűk körben ismert, Gándhí és Néhrú több műve is megjelent magyar nyelven.

Gándhí és Néhrú életművéből itt csak azokat a mozzanatokot ragadjuk ki, amelyek közvetlenül illeszkednek az indiai nemzeti eszmék fejlődéséhez.

A jelenkori indiai politikai gondolkodásban ma is meghatározó helyet foglal el a nemzeti problematika. A nemzet szekuláris és vallásközösségi értelmezéséről, szuverenitásáról és területi integritásáról, a nemzeti önrendelkezésről, nyelvi alapon szervezett vagy szervezendő adminisztratív egységekről, a hivatalos nyelvről, szeparatizmusról és kisebbségi jogokról folynak a legszenvedélyesebb viták, ezek állnak középpontjában a párt-

harcoknak és politikai programoknak. India 1947-ben kivívott függetlensége, több mint négy évtizedének politikai és eszmetörténete azt bizonyítja, hogy az uralkodó gondolatok Gándhí és Néhrú örökségéből vezethetők le. Mind Gándhí, mind Néhrú folytatói, végső továbbfejlesztői voltak a múlt század elejétől kibontakozó szellemi fejlődésnek, egy olyan folyamatnak, amely magában foglalja a korai hindú vallási reformációs irányzatokat, a nyugati liberalizmust és a különféle szocialista áramlatokat. A „végső továbbfejlesztői” kifejezés azt jelenti, hogy velük és általuk lezárult egy korszak, őket követően már a nemzeti ideológiának nagy horderejű és radikális teoretikusa nem tűnt fel. (Ennek nyilván igen sok és bonyolult oka van, amelynek feltárására nem vállalkozhatunk. E helyütt csupán két mozzanatra hívjuk fel a figyelmet: az egyik az, hogy Gándhí és Néhrú átfogó, és mindmáig a domináns csoportok számára elfogadható, illetve különböző irányokban könnyűszerrel fejleszthető nézeteket fogalmaztak meg, a másik pedig az a történelmi tény, hogy a függetlenségi küzdelem időszaka lezárult, így az ezzel kapcsolatos gondolatok eredeti logikájuk szerint nem vihetők tovább.)

Felvetődik az a kérdés, mennyiben indokolt együtt tárgyalni az indiai politikai gondolkodás történetének ezt a két személyiségét? Úgy véljük, hogy nyilvánvaló különbözőségük ellenére (ezekről is lesz szó) éppen koruk leglényegesebb társadalmpolitikai kérdéseire igencsak hasonló válaszokat adtak, hasonló társadalmi törekvéseket reprezentáltak, és az indiai történelem menetére gyakorolt hatásuk is egymással összefüggésben bontakozott ki.

Mindketten a nemzeti függetlenség kivívásának, illetve megőrzésének szükségességéből indultak ki. Nemzetük természetes jogának tartották az egyenlőtlen kapcsolatok, az elnyomás, a kizsákmányolás elleni fellépést. A nacionalizmust olyan ideológiának tekintették, amelynek segítségével mozgósítani és tömöríteni lehet a társadalom csaknem valamennyi osztályát és rétegét, ugyanakkor szembeszálltak a nemzeti kizárólagosság és felsőbbrendűség eszméjével.

Alapvető nézetazonosság mutatkozott közöttük a függetlenség kivívásának társadalmi bázisát, szervezeti formáit és módszereit tekintve is. Közös hitük az egységes, szekuláris és demokratikus Indiában eltérhetetlen szálakkal kapcsolta össze életművüket.

Gándhí és Néhrú a nemzeti és társadalmi forradalom végrehajtásának együttes feladatait törekedtek kijelölni. Számukra a nemzeti függetlenség kivívása és az elmaradottság felszámolása összefonódó, egymást kiegészítő célként jelent meg, és liberális elődeiktől eltérően a modernizáció nem

egyszerűen a nyugati társadalom értékeinek elfogadását jelentette. Gondolkodásukban a kapitalizmus modelljének megkérdőjelezése már egyáltalán nem a modernizáció elutasításával volt egyenértékű. Egy sajátos nemkapitalista modernizációs modell kidolgozására törekedtek, nemzetük jövőjét nem a fejlett tőkés országok pusztá utánzásában vagy akár perspektivikus utolérésében jelölték meg. A modellkeresés vezette mindkettőjüket a különféle szocialista irányzatok tanulmányozásához, szocialisztikus nézetek és helyenként szocialisztikus frazeológia elfogadásához.

A társadalmi és a nemzeti harc egyaránt a parasztságra való támaszkodást követelte meg India agrárjellegű társadalmában. Éppen ezért mindketten középponti szerepet tulajdonítottak a földkérdésnek.

Egyikük sem adott egyértelmű választ a továbbhaladás útjára vonatkozóan. Az antikapitalizmus és a szocialista eszmék iránti szimpátia korántsem jelentette a tőkés tulajdon és a magánvállalkozás radikális elutasítását. Átmeneti, közbülső megoldásokat kerestek, amit nagyon jól kifejeznek olyan koncepciók, mint a vegyes gazdaság.

Végül is egy pillanatig sem kétséges, hogy az indiai függetlenségi mozgalom kezdettől fogva összefonódott a nemzeti polgárság törekvéseivel. Ezeknek a polgári érdekeknek sajátosan indiai és igen színvonalas kifejeződése található Gándhí és Néhrú eszméiben. Durva leegyszerűsítés lenne azonban Gándhít és Néhrút egyszerűen a burzsoázia képviselőinek, a kapitalizmus helyi szálláscsinálóinak tekinteni. Mindketten egy olyan széles nemzeti mozgalmat ösztönöztek és vezettek, amely India több társadalmi osztálya, nemzeti és vallási közössége legalapvetőbb érdekeinek és érzéseinek adott keretet. Helyesebben közelítjük meg a lényegét akkor, ha úgy fogalmazunk, hogy mind elméleteik, mind pedig az a gyakorlat, amelyet egy ideig ellenőrizhettek, lényegében lehetőséget ad mind a tőkés, mind pedig a szocialista fejlődési útra történő rátéréshez.

A húszas évektől kezdve mindkettőjüknek foglalkozniuk kellett a marxistákhoz, a kommunistákhoz való viszony kérdésével is. Állásfoglalásuk e tekintetben igen vegyes: az együttműködéstől és a szimpátiától kezdve a nyílt vagy burkolt elutasításig a viszony valamennyi árnyalata megtalálható. Figyelemre méltó, hogy az a széles körben és sok országban ismert gyakorlat, amelyben a szocialista országokkal való szoros együttműködés összeegyeztethető a kommunistákkal való hűvös vagy egyenesen ellenséges viszonnal, elveikben már a harmincas években felfedezhető.

Gándhí és Néhrú eszméi felbecsülhetetlen szolgálatot tettek India gyarmati elnyomás alóli felszabadításáért, a modern nemzeti tudat kiala-

kításáért, a gyarmatosítás előtti konzervatív, retrográd társadalmi viszonyok megszüntetéséért folytatott küzdelemben.

A nemzeti mozgalom két óriása között könnyen észrevehető különbségek is voltak. Az indiai és a külföldi közvélemény – egykori és mai – hajlik ezek felnagyítására. Valóban, Gándhí kétségkívül sokkal tradicionálisabb hangvételő, mint Néhrú, aki teljes egészében szakított a hinduizmus vallásfilozófiai kategóriáival és formanyelvével. Gándhí és Néhrú szembeállításában azonban mesterkélt, és többnyire obskúrus politikai célokat követő törekvés. Azok teszik ezt, akik Gándhiban valamiféle prófétát, az erőszakmentesség helytől és időtől elszakított guruját akarják látni, aki – úgymond – a pragmatikus politikus Néhrúval szemben magasrendű erkölcsiséget, az általános igazság tanításait képviselte.

a) MÓHANDÁSZ KARAMCSAND GÁNDHÍ

A mi felfogásunk szerint Móhandász Karamcsand Gándhí [Mohandas Karamchand Gandhi], Néhrúhoz hasonlóan, mindenekelőtt országa függetlenségéért tevékenykedő gondolkodó és politikus, nemzeti forradalmár volt.

Gándhí politikai gondolkodását igencsak átszövik filozófiai nézetei. Ennek az elődeinél és kortársainál is megfigyelhető sajátosságnak többféle forrása van.

A szakirodalomban – az indiaiban és a nyugatiban egyaránt – a leggyakrabban hangsúlyozott forrás maga a különlegesen gazdag és évezreides folyamatosságot mutató indiai vallásfilozófiai hagyomány. Sokan az egész Gándhí-életműből a filozófiai vonatkozásokat emelik ki, kötetnyi irodalma van a szatja, azaz az igazság-koncepciónak, az ahimszáról, azaz az erőszakmentességről kialakított nézetrendszerének és a velük szorosan összefüggő általános gazdasági felemelkedésről, a szarvódajáról szóló teóriának. Gándhí egyik ismert modern tanulmányozója, az angol Glyn Richards úgy fogalmaz, hogy „Gándhínak az Igazságról vagy Istenről szóló felfogása... vezette őt arra, hogy felismerje az ahimszának mint az Igazság elérése eszközének a fontosságát...”³⁴

A másik forrást azonban India gyarmati korszaka utolsó félévszázadának társadalmi és politikai problémái képezik. Más, függőségükben részben vagy egészben korlátozott országok történetéből is ismert, hogy a politikai eszmék sajátos, főleg filozófiai vagy irodalmi formában jelennek meg. Úgy véljük, ugyanez a jelenség figyelhető meg az indiai politikai

gondolkodóknál, akik többnyire kerültek az egyértelmű politikai fogalmak használatát. Mint az előzőekből kitűnt, az indiai függetlenségi mozgalom szellemi előkészítése a vallási reformációs irányzatokban kezdődött.

Ezt a hagyományt folytatta Gándhí, aki, eltérően a hindú ortodoxia fel fogásától, nem tett semmiféle különbséget vallás és politika között. Politikai cselekedeteinek vallási motivációját rendszeresen hangsúlyozta. Felületes azonban az az értelmezés, amely Gándhít főleg vagy kizárólag vallási gondolkodónak igyekszik beállítani, hivatkozva arra, hogy Gándhí a politikát alárendelte a valláserkölcsei tanításoknak. Az effajta beállítás egyaránt uralkodik a konzervatív és misztikus Gándhí-rajongók körében, akik Gándhí meglehetősen ellentmondásos vallásfilozófiai eszmefuttatásait tartják egyedüli értéknek, csakúgy, mint a muszlim sovíniszták között, akik Gándhíban a hinduizmus félelmes propagálóját látják, és nem volt ez idegen az olyan politikai doktrínák számára sem, akik Gándhíban a retrográd reakciós vallási vezetőt látták, aki szüntelenül azon merkedik, hogy fenntartsa az idegen és hazai elnyomók hatalmát. Ezek a különböző irányokból jövő értékelések magától értetődően eltérő elemeket tartalmaznak, de abban teljesen azonosak, hogy képtelenek felismerni: Gándhí egyáltalán nem vallási célokat követő politikus volt, hanem mindenekelőtt a vallásos hit hatalmas energiáit a politika szolgálatába állító személyiség. Ő maga úgy vélekedett, hogy nem tudna vallási életet élni, ha nem venne részt aktívan a politikában, vagyis az egy generációval előtte járó hindú vallásreformereknek azt a gondolatát vitte tovább, hogy India lakosságát a társadalmi kérdések iránt fogékonnyá, és politikailag aktívvá kell tenni.

Nem kétséges, Gándhí vallásos frazeológiája az indiai politika demokratizálásának első számú tényezője volt; az ő hagyományokban gyökerező célmeghatározásai és módszerei tették lehetővé, hogy a Nemzeti Kongresszus értelmiségi elitcsoportból radikális tömegmozgalommá váljon.

A hagyományos vallási fogalmak modern politikai tartalommal való megtöltésének a technikáját jól mutatja a szvarádzs kifejezés használata. Ez az eredetileg védikus terminus Gándhínál egyszerre jelenti az egyén önkontrollját, saját maga törekvései és vágyai feletti uralmát, valamint a nemzet saját uralmát vagy önrendelkezését, azaz a másoktól való függetlenségét. Nyilvánvalóan a hagyományos hindú gondolkodásban a második féle értelmezésnek semmiféle előzménye nincs, de a szvarádzs fogalomnak köszönhetően szinte magától értetődően került be a köztudatba a

nemzeti szuverenitás modern koncepciója. Gándhí megfogalmazásában „a nép szvarádzsza” az egyének szvarádzsának összegezését jelenti. És ez a szvarádzs csak az egyéneknek mint állampolgároknak a kötelességteljesítéséből jöhet létre. Az egyén kötelességének teljesítésére való hivatkozás ugyancsak alapvető hindú vallási tanításokra történő utalás. Miután Gándhí afelé is hajlott, hogy a szvarádzsot az egyéni szabadságjogok összegezéséként fogja fel, ezáltal a fogalmat a polgári liberális irányzatok számára is elfogadhatóvá tette. Gándhít idézve gyakran szerepel az indiai politikai gondolkodásban az a tétel, hogy a nemzeti jogok az individuális szabadságjogok kiterjesztését jelentik.

Úgyszintén többértelmű a púrna szvarádzs, a teljes önuralom kategória is. Egyidejűleg vonatkozik az általános szabadságjogokra – vallási és társadalmi hovatartozásra való tekintet nélkül –, és a teljes függetlenségre.

Gándhí az indiai nemzeti forradalmárok hagyományainak megfelelően nacionalista gondolkodónak tekintette magát. Számára a nacionalizmus olyan eszme, amely egyesíti mind India valamennyi vallási, etnikai és kasztközösségét, mind a különböző társadalmi osztályokat. Le kellett küzdenie egy nyilvánvaló ellentmondást: egyrészt a nem értelmiségi és nem modern polgári rétegeket is magában foglaló tömegbázis megteremtése érdekében egész politikai gondolkodásában, így nemzetfelfogásában erősen kellett építenie a hindú vallási elemekre, másrészt hindú frazeológiájával nem idegeníthette el a muszlimokat, szikheket, keresztényeket, valamint a hinduizmus sok alapvető értékét elfogadni nem tudó érinthetetleneket, és az egyébként hindú vallású dravidákat, vagyis India lakosságának legalább felét. A megoldás a modern „indiai nemzet” ideológiájának továbbfejlesztése és elfogadtatása volt. Az „indiai nemzet” Gándhínál minden indiait magában foglal, és a nacionalizmus szükségszerűen szekuláris jellegű. Így érthető meg az, hogy Gándhí, aki a legtöbbet tette a hindú vallásfilozófiai terminusok modern politikai értelmezéséért, élesen szemben állt a vallási sovinizmussal, és óriási energiát fordított az érinthetlenség intézményének felszámolására.

Gándhí nacionalista felfogását sokan, a nyugati liberálisok és marxisták egyaránt bírálták, azt hangoztatták, hogy ez bezárkózást, elkülönülést, az emberiség közös érdekeivel való szembefordulást jelent. Gándhí e bírálatokra azt válaszolta, hogy ő maga híve az internacionalizmusnak, de ennek előfeltétele, hogy először nacionalista legyen. Ő a szvarádzsot akarja Indiának, de nem azért, hogy korlátokat emeljen más nemzetekkel szemben, hanem azért, hogy „teljes önkifejezést találjon az emberiség javára és szolgálatára”. Ugyanez a gondolat írásaiban rendszeresen vissza-

tér: „mi szabadságot akarunk országunknak, de nem mások kizsákmányolásának árán, nem azon az áron, hogy degradáljunk más országokat... Szabadságot akarok hazámnak, hogy más országok tanulhassanak valamit az én szabad országomtól, hogy hazám erőforrásait az emberiség javára lehessen hasznosítani.”

Gándhí a nemzeti célokat soha nem az emberiség egyetemes érdekeivel és értékeivel szemben, nem azok rovására kívánta elérni. Ezzel kapcsolatos felfogását így összegezi: „a nemzetemmel kapcsolatos eszmém az, hogy országom szabad legyen, de ha a szükség úgy hozza, egész országom pusztuljon, hogy az emberiség fennmaradjon. Nincs helye a faji gyűlöletnek. Ez legyen a mi nacionalizmusunk.”³⁵

Gándhí tökéletesen tisztában volt az interdependenciák jelentőségével, az egész emberiség előtt álló közös feladatok közös megoldásának szükségességével. Ezekre gyakran utalt, és ezekkel összefüggésben fogalmazta meg: „el kell ismernünk, hogy nacionalizmusunknak nem szabad szemben állnia a progresszív internacionalizmussal. India nem állhat elszigetelten vagy érintetlenül azon folyamatokkal szemben, amelyek a világ más részein végbemennek. Nekünk a világ progresszív erői között van a helyünk.”

Gándhí nacionalizmusa tehát nem zárta ki a nemzetek közötti együttműködés gondolatának felkarolását. Az együttműködést azonban csak egyenrangú partnerek között tudta elképzelni. Ahogyan fogalmazta: „az együttműködés szabad nemzeteket tételez fel.” Úgy vélte, hogy az indiai szabadságmozgalom tulajdonképpen India békéhez való hozzájárulását jelenti, miután „amíg India alávetett nemzet, India egyáltalán nem lehet veszélyes a békére, hanem Anglia az, amely kizsákmányolja Indiát”. Gándhít állandóan foglalkoztatta az indiai nacionalizmus esetleges veszélye más nemzetekre. Ezzel kapcsolatban visszatérő érvelése volt, hogy „a mi nacionalizmusunk nem lehet veszélyes más nemzetekre, mivel mi nem fogunk senkit sem kizsákmányolni, mint ahogy azt sem fogjuk engedni, hogy bennünket kizsákmányoljanak. A szvarádzson keresztül mi az egész világot fogjuk szolgálni.”

A partneri viszonyra való törekvés végigkíséri Gándhínak az indiai nemzettel kapcsolatos gondolatait. Ugyanakkor állandóan visszatér ahhoz a következtetéséhez, hogy a partneri viszony csak egyenlők között létesíthető, és „most a partneri viszony a kizsákmányolás végét kell hogy jelentse, és ha Nagy-Britannia nem tud ezzel [ti. a kizsákmányolással – B. A.] szakítani, akkor Indiának fel kell számolnia a vele való kapcsolatát”³⁶.

A nemzetek közötti együttműködés gondolatát Gándhínak már csak azért is hangsúlyoznia kellett, mert az általa megindított mozgalom egyik fő eszköze éppen az úgynevezett együtt nem működés volt. Ez az eszköz, ha úgy tetszik, taktika, Gándhí és később az egész Nemzeti Kongresszus felfogása szerint arra a tételre alapozódott, hogy egy idegen hatalom csak addig képes működni, amíg az alávetettek együttműködésükkel ezt lehetővé teszik. Ez az együttműködés a gazdaságban, a politikában és általában az élet minden területén előfeltétele egy hatalom működésének. Következésképpen, ha az alávetettek a számukra elidegenedett hatalmat teljes egészében, erőszakmentesen, de elszántsággal elutasítják, vagy, ha megtagadják az állam által nyújtott munkahelyek és szolgáltatások igénybevételét, a bíróságok munkájában való részvételt, az adófizetést és magát a munkavégzést, ez a hatalom önmagától összeomlik. Az együtt nem működés taktikáját Gándhí úgy fogalmazta meg, hogy az nem az angolokkal vagy a Nyugattal való együttműködés megtagadása, hanem „a mi együtt nem működésünk az angolok által létesített rendszerrel, az általuk létrehozott anyagi civilizációra, annak mohóságára és kizsákmányoló természetére vonatkozik”. Tehát Gándhí általában az együttműködést nem utasítja el, és félreértésnek minősíti azt, hogy az általa irányított mozgalom idegengyűlölő vagy kizárólagosságra törekvő lenne. Ahogyan szemléletesen magyarázta: „a fuldokló ember nem menthet meg másokat”. Annak érdekében, hogy „alkalmasak legyünk mások megmentésére, meg kell próbálnunk saját magunk megmentését. Az indiai nacionalizmus nem exkluzív, nem agresszív, nem destruktív, hanem egészséges, valóságos és éppen ezért humanitárius. Indiának először is meg kell tanulni, hogy éljen, mielőtt arra aspirálna, hogy meghaljon az emberiségért.”

Gándhínak alaptétele volt az, hogy a brit uralom kizárólag az indiaiak együttműködésén nyugszik. „Az a meggyőződésem, hogy senki sem veszt el a szabadságát, csak saját gyengesége révén” – írja. Későbbi megfogalmazásában: „Nem annyira a brit fegyverek felelősek a mi alávetésünkért, mint a saját önkéntes együttműködésünk.” Ugyanezt fejezi ki a következő gondolat is: „Még a legdespotikusabb kormány sem tud megállni a lábán, csak az alávetettek egyetértésével..., amint az alávetett már nem fél a despotikus erőtől, annak hatalma megszűnik.” Gándhínak ez az álláspontja egyben az erőszakmentesség elvét is alátámasztja. Igen gyakran hivatkozik etikai megfontolásokra, de azt világosan kell látni, hogy Gándhí elsősorban éppen az együtt nem működés elméletére építette fel az erőszakmentesség oly sokszor félreértett módszereit. Az erőszakmentesség elve nem annyira a hindú filozófiai gondolkodásban gyökerezik, mint in-

kább a XIX. század második felétől felismert indiai realitásokban, vagyis annak tudatában, hogy a brit uralom fegyveres úton történő felszámolása nem lehetséges. Gándhí attól is tartott, hogy „az erőszak megsemmisíthet egy vagy több rossz uralkodót, de mint Rávana fejei, újak fognak kinőni a helyükre, ezért a gyökerek másutt vannak. Ezek bennünk találhatók”. Gándhí az erőszakmentes együtt nem működést korántsem tekintette sima útnak, hanem tisztában volt vele, hogy eléréséhez sok ezer ember szenvedésére, sőt halálára is sor kerülhet. Az indiai politikai gondolkodók éppen ezért az erőszakmentes együtt nem működést általában nem azonosítják a pusztá passzív ellenállás fogalmával. Saját módszerüket ugyanis a lehető legaktívabb cselekvések tudatos vállalásának tekintik. Gándhí úgy vélte, hogy „a nemzeti mozgalom a teljes erőszakmentességen nyugszik, vele szemben viszont a kormányzat utolsó menedéke az erőszak.”

Gándhí több vonatkozásban is foglalkozott a nemzeti egység kérdésével. Energiáit különösen lekötötte a nemzeti egység olyan két hagyományos akadályra, mint a hindú és muszlim közösségek közötti, gyakran feszültséggel terhes viszony, valamint az érinthetetleneket sújtó szokások és részben törvények fennmaradása, amely a kaszthindúk és az érinthetetlenek növekvő ellentéteihez vezettek.

Gándhí egyértelműen állást foglalt amellett, hogy a hindú-muszlim egység az egyenlő partnerek közötti viszonyt kell hogy jelentse. Hangsúlyozta, hogy mindkét közösség indiai, tagjai ugyanannak a hazának a fiai. „Sorsuk az, hogy itt haljanak meg, minthogy itt is születtek.” Kérlelhetetlen volt az érinthetetlenek ügyében kifejtett propagandájában és akcióiban. Volt olyan időszak, amikor a britellenes függetlenségi harc egyik csúcspontján felfüggesztette a mozgalmat, hogy a nemzet figyelmét az érinthetlenség kérdésére irányítsa. „Sohasem érhetjük el a szvarádzsot az érinthetlenség mérgével, amely a nemzet testének hindú részét felemésztí. A szvarádzs értelem nélküli fogalom, ha mi továbbra is India lakosságának egyötödét állandó alávetésben kívánjuk tartani, és szándékosan megtagadjuk tőlük a nemzeti kultúra gyümölcseit.”³⁷

A függetlenségi mozgalom sok vezetője, köztük Néhrú, de vele együtt a baloldaliak, a kommunisták is ellenérzéseiket fejezték ki azzal kapcsolatban, hogy Gándhí a harmincas években szinte kizárólag az érinthetetlenek iránt mutatott érdeklődést. Már akkor is, és később is, sokan úgy magyarázták, hogy Gándhí nem mint politikus, hanem mint vallási reformer vagy moralista cselekedett. Nos, nem lehet elvitatni Gándhí erkölcsi alapállását ebben a kérdésben sem. Ugyanakkor nagy hiba lenne nem látni

azt, hogy Gándhí a sokkal racionálisabbnak tűnő kortársaival szemben a tényleges és hosszú távú nemzeti érdekeket képviselte, amikor minden erejével a súlyos és végleges megosztás következményeivel járó kisebbségi kérdéseknek szentelte figyelmét. Hogy mi lett a következménye annak, hogy a hindú-muszlim egységet nem lehetett helyreállítani, illetve megteremteni, azt jól tudjuk a történelemből. Ám ritkán szokták feltenni a kérdést, hogy a Gándhí által irányított sikeres politika nélkül milyen beláthatatlan komplikációkat okozott volna az érinthetetlenek teljesen rendezetlen státusa. Gándhí akciójának következtében elég jelentősen megváltozott a magasabb kasztbeli hindúk politikai álláspontja, és lehetővé vált, hogy az érinthetetlenek, egyes vezetők határozott tiltakozása ellenére, lényegében a hindú társadalom részeként vegyenek részt a politikai közéletben.

Gándhí számára ugyancsak gondot okozott a nemzeti és társadalmi kérdések együttes megoldása. Sokan bírálták és bírálják ma is korántsem egyértelmű idevágó állásfoglalásait és megfogalmazásait. Gándhí elutasította a nagybirtok – és a tőke – (különösen erőszakos módszerekkel való) kisajátítását, de nem szűnt meg propagálni a nagy földbirtok és a nagytőke meggyőzés útján történő felosztását, átalakítását. Egy interjúban a következőképpen fejezte ezt ki: „Nem gondolom azt, hogy eljött az idő, amikor a Nemzeti Kongresszusnak határozottan állást kell foglalnia a tömegek jogait illetően, tekintet nélkül a tőkés és a földbirtokosok érdekeire. Nem, mi, a tömegek úgynevezett barátai, csak a saját és az ő sírjaikat ásnánk, ha ilyen álláspontot foglalnánk el. Én szeretném felhasználni a földbirtokosokat és a tőkészeket a tömegek szolgálatában... Nekünk nem szabad az ő játszmájukat játszani. De bízunk kell bennük, azon képességek mértékében, ahogyan alárendelik profitjukat a tömegek szolgálatának.”³⁸

b) DZSAVÁHARLÁL NÉHRÚ

Dzsaváharlál Néhrú [Jawaharlal Nehru] sok tekintetben eltér az őt logikailag megelőző (bár esetleg kortárs) gondolkodóktól. Vitathatatlanul ő a leggyakorlatiasabb, ő integrálta leginkább a XX. század modern politikai-ideológiai fogalmait. Eltérően a többiektől, neki mint a független India miniszterelnökének (1962-ig) lehetősége volt a gyakorlatban megküzdeni eszméiért, vagy az új tapasztalatoknak megfelelően újragondolni azokat. Hatását élővé teszi az is, hogy kis megszakításokkal pártja, a Nem-

zeti Kongresszus máig országos kormányzópárt, és családjának tagjai (leánya, Indirá Gándhí, majd unokája Rádzsív Gándhí) követték őt hivatali funkciójában.

Néhrú gondolatvilágában középponti helyet foglalt el a nemzeti kérdés. Hosszú éveken át, mint a függetlenségi mozgalmat irányító Nemzeti Kongresszus egyre jelentősebb vezetője, hazája szabadságának kivívását tekintette fő feladatának, majd mint a szuverén India első miniszterelnöke, energiáinak tekintélyes hányadát országa területi integritása megőrzésére, a nemzeti, vallási és egyéb kisebbségek jogai érvényesítésére, valamint olyan nemzetközi normák elfogadtatására fordította, amelyek valamennyi nép szabad és egyenjogú fejlődését garantálják.

A negyvenes évek elején a nacionalizmusról azt vallotta, hogy „Indiában elkerülhetetlen volt, és az is maradt; természetes és egészséges képződmény. Az alávetett országok számára a nemzeti szabadság az első és uralkodó törekvés, India számára pedig, sajátosságai révén, és a múlt öröksége eleven tudatában, kétszeresen az.” Határozottan elvetette, hogy a nacionalizmus az elmaradottság jele lenne, és a függetlenség követelése pusztán a szülőkörűséget mutatja. Azzal érvelt, hogy a nemzeti alávetettség időszakában az internacionalizmus propagálása valójában a függetlenségi törekvések elleni fellépést jelenti. Hozzátette azonban azt is, hogy a függetlenné válás után az indiai nép feladhatja szűk nacionalista bezárkózását és, mint írja, „... kitárja majd szívét és lelkét más népek és nemzetek előtt, s az indiaiak polgárai lesznek e széles és lenyűgöző világnak, együtt haladnak majd másokkal a keresés amaz ősi útján, amelyen elődeik voltak az úttörők”³⁹.

Elgondolkodtató, amit a nacionalizmus és a szocializmus viszonyáról 1934–1935 folyamán írt „Önéletrajz”-ában felvázolt: „Világosan láttam, hogy mindaddig a nacionalizmus marad a fő erő, míg ki nem vívunk bizonyos fokú politikai szabadságot... Még nem töltötte be rendeltetését és addig valószínűleg nem is fogja, amíg a nacionalista erő át nem adja helyét a szocialista erőnek.”⁴⁰

Néhrú India nemzeti egységének megteremtését és megőrzését a külső nyomás elhárítása és a gazdasági gondok leküzdése alapvető feltételének tekintette. A nemzeti egység az ő felfogásában társadalmi konszenzusra épülhet fel, vagyis nem képzelte, hogy különböző társadalmi osztályok, vagy nemzetiségi és vallási csoportok, amelyek önálló sajátos vonásokkal rendelkeznek, pusztán a politikai akarat eredményeképpen eltüntethetők lennének. Tisztában volt azzal, hogy egy demokratikus politikának nem egyszerűen tudomásul kell vennie a kisebbségek létét, hanem szer-

vesen együtt kell velük működni. Kivételes politikai éleslátás, humánum, tapasztalat és lelkiismeret kellett ahhoz, hogy abban az Indiában, amelyet a vallásközösségi különbségekre hivatkozva felosztottak, amelyben az etnikai és vallási ellentétek rendszeressé tették a véres összecsapásokat, amely egyes kisebbségek szeparatizmusával küzdött, amelynek kivétel nélkül valamennyi szomszédja vallási jellegű állam, Néhrú olyan politikai rendszer megteremtésében vállalt oroszlánrészt, amely nyelvi-nemzetiségi államok föderációja, amely törekszik a szabad nyelv- és vallásgyakorlat biztosítására, amely a hátrányos helyzetű kisebbségeknek különleges előjogokat nyújt az állami szolgálatban és az oktatási intézményekben. A Néhrú vezette kormányzatnak volt ereje ahhoz, hogy Pákisztán létrehozása, a könyörtelen vallási üldöztetések, majd a Pákisztánnal folytatott sorozatos háborúk után is ellenállt a vallási sovinizmus megújuló hullámainak, és a muszlim Pákisztán mellett nem jött létre hindú India.

Néhrú politikája sarkkövének tekintette az ország etnikai, vallási és kulturális sokszínűségének tiszteletben tartását. Azóta a történelem bebizonyította, hogy a nemzetiségi és egyéb kisebbségi kérdések demokratikus kezelésével India sokkal inkább biztosította az állam területi egységét, mint Pákisztán, amely a nemzetiségi jogok megtagadása miatt a dezintegrációra vezető elemi tömegellenállással és nemzetközi elszigeteltséggel találta magát szembe.

India függetlenségének kivívása, majd az új állam pozícióinak megszilárdítása átfogó külpolitikai gondolkodásmód kimunkálását igényelte. Közéleti pályafutásának kezdetétől Néhrú egységben szemlélte a hazai társadalompolitikai és a nemzetközi politikai kérdéseket. Korán megfogalmazta az egységes, Nagy-Britanniától teljesen független, nem kapitalista India eszméjét. A hazai földbirtokviszonyokat a britek által fenntartott és „az indiai népre erőszakkal rákényszerített feudális szisztémának” nevezte, s „a brit imperialisták” és „az indiai kapitalisták” közötti szentségtelen szövetségről („unholy alliance”) szólt. Szükségesnek látta az indiai antikolonialista mozgalom és más nemzeti mozgalmak szoros egységét.

Az indiai nemzeti mozgalomban Néhrú adott folyamatosan olyan elemzést, amely számba vette mind a hazai, mind a nemzetközi feltételeket, s összhangban állt az elkövetkezendő történelmi periódus követelményeivel. Jól mutatja ezt egy 1927 őszén írott cikke, amelyet a *Montana* című svájci folyóirat tett közzé. A nemzetközi kapcsolatokat illetően egész stratégiáját a következő hipotézisre építette: nem valószínűtlen egy újabb háború; a háborúból a brit birodalom aligha kerül ki birodalom-

ként; a birodalmat és Indiát sem érzelmi kötelékek, sem közös gazdasági érdekek nem tartják össze; India elveti a függetlenség bármilyen korlátozását.⁴¹ Vagyis Néhrú tudatosan készült egy új nemzetközi szituációra, világosan látva a fő történelmi fejlődési tendenciákat.

Ugyanez a kivételes elemzőkészsége és ezzel megalapozott gyakorlati-politikai tevékenysége nyilvánult meg akkor, amikor azt kellett meghatároznia, hogy a még gyarmati India milyen szerepet játsszon a világháborúban. Elévülhetetlen érdeme, hogy a Nemzeti Kongresszus a második világháború rendkívül bonyolult körülményei között – Ázsia és Afrika sok antiimperialista szervezetétől eltérően – egy pillanatra sem adta fel antiszista álláspontját. Néhrú ellenállt „az ellenségem ellensége a barátom”-elv csábításának, és a leghatározottabban megtagadta a Mussolinivel való találkozást, majd elutasított mindenféle német vagy japán kapcsolatot. Hitler hatalomra jutása után a Nemzeti Kongresszus elítélte a nácizmust; mint Néhrú írta: „Hitler és tanai pontosan azt az imperializmust és faji politikát testesítették meg, amely ellen a Nemzeti Kongresszus harcol”. Néhrú nem rejtette véka alá azt a véleményét, hogy a fasizmus nem valamiféle előzmény nélküli jelenség: „csírái jelen voltak a Nyugat politikai és gazdasági szerkezetében”. A háború idején a Nemzeti Kongresszus igen bonyolult feladata abban állt, hogy mozgósítsa a tömegeket India függetlenségéért, azaz Nagy-Britannia ellen, s ezzel egyidejűleg elhatárolja magát a fasizmustól. Ezt a feladatot az indiai nemzeti mozgalom, elsősorban Néhrú befolyására, sikeresen megoldotta. A Nemzeti Kongresszus irányító szerve, a Munkabizottság kijelentette: „A mostani világméretű váltságban a Munkabizottság azokkal rokonszenvez, akik a demokrácia és a szabadság ügyét képviselik: a Nemzeti Kongresszus ismételten elítéli mind a fasiszta agressziót Európában, Afrikában, a Távol-Keleten és Ázsiában, mind pedig a brit imperializmust, mert elárulta a demokráciát Csehszlovákiában és Spanyolországban”, majd így folytatta: „India nem társulhat egy ilyen kormánnyal [az angollal], és nem várhatják, hogy erőforrásait e kormány rendelkezésére bocsássa a demokratikus szabadság ügyéért, mely a szabadságot Indiától megtagadta, és melynek ügyét minden bizonnyal elárulják.” Bár ezt a határozatot a háború kitörése előtt három héttel hozták, alapgondolata a háború folyamán végigkísérte a Nemzeti Kongresszus tevékenységét. Az indiai nemzeti mozgalom számos alkalommal kinyilvánította, hogy csak a független India képes hatékonyan hozzájárulni a fasizmus elleni háborús erőfeszítésekhez. A nemzeti függetlenségi törekvések és az antifasizmus dialektikus összekapcsolása példa nélkül állt a gyarmati területeken, ez biztosította az indiai politikusok

számára, hogy a háború után nem sokkal a független India nemzetközi elismerés övezte, tekintélyes vezetői legyenek.

A Nemzeti Kongresszuson belül kezdettől fogva a legmarkánsabban a nemzeti polgárság érdekei fejeződtek ki, ennek a társadalmi osztálynak volt Néhrú a legkonceptiózusabb és legkonstruktívabb vezetője. Az általa képviselt csoportok – ezek egyben a Nemzeti Kongresszus hangadói is – következetesen a brit gyarmati uralom felszámolására törekedtek, egyben a legélesebben felléptek az indiai társadalomban még igen erős pozíciókkal rendelkező feudális érdekek és hagyományok ellen, követelték a nagybirtokrendszer felszámolását, valamint a fejedelmek és más feudális vezetők politikai privilégiumainak felszámolását is. Néhrú számára anakronizmus volt a kasztrendszer, és nem sokat tudott kezdeni a vallási hagyományokkal sem. Bár kétségeit Gándhí módszereivel, sőt filozófiai koncepciójával szemben időnként írásaiban is kifejezte, Gándhít minden konzervativizmusával együtt az indiai nemzeti mozgalom legjelentékenyebb alakjának tartotta. Valószínűleg Néhrú engedékenysége a gándhizmus sok megnyilvánulásával szemben abból fakadt, hogy az indiai tömegek szinte vallásos hite a nemzeti mozgalomban csaknem kizárólag a gondolat- és érzésvilágukhoz közel álló gándhista értékeknek és stílusnak volt köszönhető.

Néhrúnak az a korántsem könnyű feladat jutott, hogy országa modernizálása kapcsán Gándhival is szembe kellett kerülnie. A szembekerülés olyan lényegi kérdést érintett, mint a gazdaság továbbfejlesztésének útja. Manapság India szerte, de az egész fejlődő világban ismét óriási viták dúlnak a gazdaságfejlesztés különböző formáiról, egyes befolyásos politikai csoportok magának az iparosításnak az elkerülhetetlenségét is kétségbe vonják. A második világháború előtti Indiában Gándhí nézetei domináltak ezen a területen, és ez azt jelentette, hogy a Nemzeti Kongresszus sokkal inkább a kis- és háziipar védelmezőjeként tűnt fel, mint egy majdani indiai nagyipar támogatójaként. Néhrú ezekben a kérdésekben rendkívül határozott és egyértelmű volt, visszamenőleg elmarasztalta az indiai történelem több korszakát, köztük a legkiemelkedőbbeket is – a technikai ismeretek iránti közöny miatt. Állást foglalt amellett, hogy „a legkorszerűbb technika eredményeire alapozott gazdaság óhatatlanul győzedelmeskedik. Ha a technológia nagy gépeket igényel, és ma ez mindenütt így van, akkor el kell fogadni a nagy gépi technológiát összes következményeivel együtt. Ahol a technológia keretén belül lehetőség van a termelés decentralizálására, ott ez kívánatos. De minden körülmények között az új technológiát kell követni, a ragaszkodás a termelés elavult és elnyűtt

módszereihez, eltekintve az átmeneti és hézagpótló megoldásoktól, a növekedés és a fejlődés megállítást jelenti. Semmitmondó manapság minden olyan érv, amely a kisipar viszonylagos előnyét bizonygatja a nagyiparral szemben, amikor a világ... már az utóbbi javára döntött.” A kétkedőkkel, az ellenvéleményt kifejezőkkel szemben az Egyesült Államok és a Szovjetunió példájára hivatkozott.

Néhrú gondolkodására termékenyítően hatott a szovjet gazdasági és társadalmi tapasztalatok ismerete, és, bár a Szovjetunió politikai berendezkedésével nem azonosította magát, hazája számára az egyetlen kivezető utat az elmaradottságból, a nyomorból, a tudatlanságból és a megaláztatottságból a szovjet modell követésében látta. „Az orosz példa megmutatja, hogyan kelhet életre egy nép, hogyan válhat ifjúvá, ha hajlandó megfizetni az árát, s megcsapolni a tömegek elnyomott erejének és energiájának forrását. Talán ez a háború, minden borzalmával és félelmetességével, a világegést túlélő más népek megfiatalodását fogja eredményezni.” Néhrú igen nagyra értékelte egyébként a Szovjetunióban lezajló kulturális forradalmat, az egészségügyi ellátás fejlesztését, és tanulságosnak tartotta – India nemzeti kérdéseinek bonyolultságát szem előtt tartva – a Szovjetunió föderatív berendezkedésének működését.

Néhrú nemcsak az iparosításnak, hanem a tervezésnek is legjelentősebb szószólói közé tartozott Indiában. Utolsó letartóztatása előtt az ő vezetése alatt jött létre egy tervbizottság, amely arra törekedett, hogy felvázolja azokat a teendőket, amelyek majd a független indiai kormány előtt állnak. Néhrú egyébként a tervezést kifejezetten „elkerülhetetlenül a szocialista rendszer alapjainak lerakásához vezető” lépésnek tekintette. A terv céljának azt tartotta, hogy „korlátozza a nyereségvágyó tényezőket a társadalomban, távolítsa el a fejlődés útjából számtalan akadályt és ezzel gyorsabban fejlődő társadalmi szerkezethez vezessen”. Az iparosítással és tervgazdálkodással kapcsolatos néhrúi koncepció az 1947 utáni független India hivatalos gazdaságpolitikai irányító elvévé vált. Néhrú egyértelműen a köztulajdon, és bizonyos mértékű kollektivizálás mellett is állást foglalt.

Mint írta, nemcsak politikai változásokra van szükség, de ugyanúgy szükségesek a gazdasági változások is. „A demokratikus kollektívizmus nem jelenti szükségképpen a magántulajdon eltörlését, de jelenti majd az alapvető és fő iparágak köztulajdonát, a föld szövetkezeti vagy kollektív ellenőrzését. Indiában különösen szükség van a nagyipar mellett a kis- és falusi iparágak szövetkezeti irányítására... Mindebből nem következik a jövedelmek egyenlősítése, de az elosztás sokkal igazságosabb lesz, és egy-

re nagyobb egyenlőségre törekednek majd az emberek. Mindenesetre a mai óriási különbségek teljesen el fognak tűnni, és elhalványodnak az elsősorban jövedelmi eltérésekre épülő osztálykülönbségek.”

Néhrúnak az előbbieken vázolt nézeteit a kortársak egyértelműen szocialistának tartották, és ő maga is vállalta ezt a minősítést. Vitathatatlan, Néhrú egész nézetrendszere a nem marxista szocialista iskolák radikális irányzataival mutat rokonságot. Az indiai kommunistákhoz való viszonya igen összetett volt; melléjük állt, amikor a brit hatóságok üldözték őket, a harmincas években velük együtt vett részt az antiimperialista egységfrontban, a függetlenné válás után viszont igyekezett befolyását csökkenteni, sőt az első keralai kommunista kormányt az ő miniszterelnöksége idején mozdították el helyéről.

A kommunistákról szóló véleményét így foglalta össze: „... a kommunista párt Indiában teljesen elszakadt a nép tudatát betöltő nemzeti hagyományoktól, és nem is tud róluk semmit... a kommunizmus szükségszerűen a múlt megvetését jelenti. Véleményük szerint [ti. a kommunisták véleménye szerint – B. A.] a világ 1917 novemberében kezdődött, és minden, ami korábban volt, pusztán az oda vezető út előkészületének tekinthető. Általában véve egy olyan országban, mint India, ahol a tömegek az éhezés határán vergődnek, és a gazdasági szerkezet összeomlóban van, a kommunizmusnak nagy vonzerőt kellene jelentenie. Bizonyos értelemben van is vonzása, de a kommunista párt nem tudja kihasználni, mert elvágta magát a nemzeti érzés mozgatórugóitól, és olyan nyelven beszél, amely a nép szívében nem lel visszhangra. Energikus, de kicsiny csoport, valódi gyökerek nélkül.”⁴²

Néhrú neve elválaszthatatlanul összekötődött a modern kor legkonstruktívabb nemzetközi politikai törekvésével: a nukleáris kor követelményeinek megfelelő békekoncepció egyik igen hatékony variánsának megfogalmazásával. Kezdeményezésére a Nemzeti Kongresszusnak a függetlenné válás után tartott dzsaipuri ülése már 1948-ban hangoztatta a háború elkerülhetőségének tételét, és az Indiai Köztársaság külpolitikájának alapelveül a tömbönkívüliséget javasolta abban az időben, amikor formálisan az egymással szemben álló katonai tömbök még nem is jöttek létre. Ezek az alapelvek nem a bezárkózás, a közöny, vagy a jogi-politikai semlegesség igazolásai voltak, ellenkezőleg, szerves egységet alkottak az antiimperializmus és faji megkülönböztetés elleni határozott állásfoglalással, vagyis bázisát képezték annak a később széles körben elterjedt külpolitikai irányvonalnak, amit pozitív semlegességnek kezdtek nevezni.

Néhrúnak személy szerint döntő befolyása volt a Panycsasíla [Panch-

sheel] néven ismert, a nemzetközi kapcsolatokat szabályozó öt elv kimunkálásában. Egymás területi integritásának és szuverenitásának elismerése, a meg nem támadás, a be nem avatkozás egymás belügyeibe, egyenlőség és kölcsönös érdekek, és maga a békés egymás mellett élés elveinek meghirdetése felmérhetetlen intellektuális és politikai hatást gyakorolt, hiszen ezek szemben álltak a hidegháború egész logikájával.

A Néhrú által képviselt elvek domináltak az ázsiai és afrikai országok részvételével tartott bandungi értekezleten, majd ösztönözték az el nem kötelezettek mozgalmának eszmei és szervezeti alapállását.

Néhrúval az indiai politikai gondolkodásnak egy több mint százéves töretlen íve zárul le. Ez az ív a vallásreformoktól vezetett a modern szekuláris nemzet koncepciójának kidolgozásáig és megvalósításáig, és tulajdonképpen a nemzeti forradalom eszmei fejlődését foglalja magában. Úgy látjuk, a Néhrú-örökségnek lehetnek és vannak is folytatói, de minőségi előrelépés már nem következett be.

A nemzeti eszmékkel kapcsolatos, a Néhrú-koncepciót elvető, új, radikális megközelítések az eddig bemutatott eszmei fejlődés logikájától lényegesen eltérnek. Gándhí és Néhrú progresszív, az indiaiak önbecsülését és az ország egységét erősítő, nem kirekesztő és megkülönböztető jellegű, a világ sokszínűségét elfogadó nacionalizmusának nem továbbfejllesztője az a hindú sovinizmus, amely a nemzetet a vallási közösséggel azonosítja, a kívülállókat hátrányosan megkülönbözteti és ellenségesen kezeli. Hogy a következő alfejezet mégis éppen ezzel a hindú sovinizmus-sal foglalkozik, annak magyarázata az, hogy a mai India jelentős, ha nem is uralkodó ideológiai áramlatához tartozik, és egy, az indiai nemzeti tudattal foglalkozó fejezet ennek bemutatását nem mellőzheti.

6. A HINDÚ SOVINIZMUS

A máig legnagyobb hatású hindú soviniszta szervezet, a Rástrija Szvajam-szévak Szangh [Rashtriya Swayamsevak Sangh] (RSS) 1925-ben jött létre, vagyis abban az időben, amikor az első világháború utáni nagy nemzeti forradalmi fellendülés átmeneti kudarcot vallott, és a politikai vákuumot többek között a hagyományos értékekre hivatkozó vallási csoportok igyekeztek betölteni.

Az RSS nevében „nemzeti” szövetséget jelöl, azonosítva a nemzet fogalmát a hinduizmussal. Golwalkar, az RSS legbefolyásosabb ideológusa

és vezetője, aki magát gurunak, azaz tanítónak szólíttatta, egy 1939-ben megjelent „Hamári Rástriját”, azaz „A mi nacionalizmusunk” című könyvében az indiai társadalmat két kategóriába osztja. Az elsőbe azok tartoznak, akik követik a hindú dharmát, azaz a hindú vallást, szokásokat, és sanskritit, a hindú kultúrát, a másodikba pedig a mlécscshák, az idegenek, a jövevények, minden nem hindú. A szerző szerint a majdani független Indiában a nem hindúnak „nem jár semmiféle jog, nem foglalhatnak el felelős pozíciót, nem illeti meg őket az állampolgárság sem”. Az RSS célját abban jelölte meg, hogy az istentől eredő „rástrátmá”, azaz a „nemzeti lélek” segítségével India ismét a világ tanítójává váljon.

Az RSS az országon belüli közvetlen ellenséget kezdettől fogva a muszlimokban látta és látja ma is. Azok a sajnálatos vallásközösségi összeütközések, amelyek kisebb-nagyobb hevességgel több évtizede megismétlődnek, jelentős részben e szervezet művei. Az RSS a muszlimokat vagy idegen hódítók leszármazottainak tekinti, akiknek semmi keresnivalójuk Indiában, vagy pedig félelemből vagy anyagi előnyök fejében áttértek utódjainak, akik mindaddig magukon viselik apáik bűnét, amíg vissza nem térnek a hindú társadalomba.

Az RSS különösen aktív volt az India felosztását követő pogromok idején, amikor több millió ember kényszerült elhagyni lakóhelyét, és több százezren váltak gyilkosságok áldozatává.

1948. január 30-án következett be a szörnyűségekben nem szűkölködő indiai történelem újabb megrázó tragédiája: fényes nappal, egy tömeggyűlésen több tízezer ember szeme láttára megölték Gándhít. Nem az angolok, nem is a muszlimok. A merénylő, aki a legnemesebb hindú hagyomány, az erőszakmentesség legnagyobb apostolának életét kioltotta, hindú sovínisza volt, aki szoros kapcsolatban állt az RSS vezetőivel. Mi volt a jóvátehetetlen bűne Gándhínak, amiért életével kellett fizetnie? A hindú szélsőségesek szerint a Nemzeti Kongresszus és személy szerint Gándhí „elárulta” a hindú ügyet, „átengedte” az ország fontos tartományait az ellenségnek, azaz a muszlimoknak, és ezzel hozzájárult Pákisztán létrehozásához, „megakadályozta” a „hindú India” létrehozását, amelynek jogrendje, szokásai, erkölcei a vallási tanításokon épülnének fel, és végül is az ő politikája vezetett oda, hogy hindúk milliói váltak földönfutóvá vagy lettek mészárlások áldozataivá. Az ekkor Delhiben uralkodó túlfűtött légkörben (Delhi volt ugyanis a Pákisztánból érkező menekültek egyik központja) a merénylő és felbujtói feltehetően káoszra, a Gándhítól megfosztott Nemzeti Kongresszus felbomlására számítottak. Az indiai politikai elit azonban tapasztalt és szervezett volt: szilárdan kézben tartotta az

ügyeket, azonnal fellépett az egész RSS-vezetés ellen, és hatékony propagandával egész Indiát maga mellé állította. Gándhí még halálával is óriási mértékben és pozitívan befolyásolta az indiai történelmet: az RSS lejáratódott, gyűlöletessé vált, és India a térség egyetlen szekuláris államaként kezdte meg önálló, modern történelmét.

Az RSS ideológiájában és propagandájában a muszlimellenesség mellett az antimarxizmus és antikommunizmus is jelentős helyet kapott. Ennek többféle oka van: egy idealizált, egységes hindú társadalom képével nem férnek össze az osztálykonfliktusok; a marxizmus mint idegen eszmei termék elfogadhatatlan a szélsőséges nacionalisták számára; a marxisták történet szemlélete (amely ráadásul az RSS keletkezése idején igen csak sarkos, leegyszerűsítő volt, és gyakran ellenségesen kezelt egy sor kulturális-történeti értéket) az „örök” hindú hagyományokon felépülő nacionalista eszmerendszert alapjaiban bírálta, a kommunista befolyás alatt álló paraszt- és munkásszervezetek az RSS támogatóival mindennapos harcot folytattak. A Gándhí-gyilkosság után az elszigetelt és tömegkapcsolatait egy időre elvesztő RSS antikommunista alapon próbált együttműködésre jutni a Nemzeti Kongresszussal. Golwalkar levélben ajánlotta fel szolgálatait Néhrúnak, annak érdekében, hogy együtt állják útját „a kommunizmus növekvő hullámának”. (Néhrú nem reagált a följánlközásra.)

A hitelét veszített RSS-vezetők nem tudták a szervezetet politikai párttá fejleszteni. Golwalkar 1949-ben, börtönből való szabadulása után, zsákruhában, fejét vastagon behintve hamuval, fölkereste a belügyminisztert, és ünnepélyesen kijelentette, hogy az RSS politikai tevékenységet nem fog folytatni, tisztán kulturális szervezetté alakul át.

Ezzel az RSS, és különösen az általa képviselt hindú sovinizmus azonban nem tűnt el. Észak-India vallási villongásoktól sokat szenvedő, ezért vallásilag tudatos, de az „összindiai nemzet” fogalmát alig érzékelő, általában hindí nyelvű, magasabb kasztokhoz tartozó városi kispolgársága és kissé jobb módú parasztsága körében a vallási-nacionalista érzelmek tovább éltek és élnek. Az RSS-ből kiváló aktivisták egy része már az ötvenes évek elején létrehozta a Bháratija Dzsang Szanghot [Bharatiya Jan Sangh] (Indiai Népi Szövetség). A Dzsang Szangh vezetői a későbbiekben igyekeztek eltávolodni az RSS-től, tagadtak vele bármilyen kapcsolatot, de az indiai közvélemény általában meg van róla győződve, hogy az RSS és a Dzsang Szang között nem csupán bizonyos múltbeli eszmei kötelékek vannak. Erre utal a Dzsang Szangh ma már egyébként több ponton megváltozott ideológiája. Néhány évvel ezelőtt a Dzsang Szangh főtitkára, Srí Dín

Dajál Upádhjája [Shrí Deen Dayal Upadhyaya] így definiálta az indiai nacionalizmust:

„Ha nemzeti öntudatot akarunk kialakítani, mindenekelőtt ismerjük el az ősi gyökereket. Szabadítsuk meg magunkat attól a hamis felfogástól, hogy az indiai nacionalizmus a brit uralom alatt kezdődött. Gándhí iránti minden tiszteletünkkel együtt se nevezzük őt a »Nemzet Atyjának«. Ha a nacionalizmus ősi alapját megértjük, akkor nyilvánvalóvá lesz, hogy az nem más, mint a hinduizmus. Valójában egyedül a hinduizmus köti össze India millióit. Minden egyéb alcsoport jelentéktelenné halványul, amikor tagjai felismerik, hogy ők hindúk. Ha létezik olyan történelem, amely ösztönöz bennünket és erősíti összetartó kötelékeinket, akkor az a hindú történelem. Ha létezik olyan kultúra, amely az egységet biztosítja minden nyilvánvaló különbözőségünk ellenére, akkor az a hindú kultúra. Ha vannak olyanok ebben az országban, akik kívül állnak a hinduizmuson, akkor ezeknek a nacionalizmus érdekében az a kötelességük, hogy azonosuljanak a hindú életmóddal.”⁴³

Néhrú azzal vádolta a Dzsanghot, hogy kétszáz évvel akarja visszavetni Indiát. A főtitkár, az előbb idézett Srí Dín Dajál Upádhjája úgy reagált erre, hogy Néhrúnak nincs igaza, mert pártja nem kétszáz, hanem ezer évvel akarja hátrább vinni Indiát a történelemben (ami nyilvánvaló utalás volt arra, hogy az ezer évvel ezelőtti India egységesen hindú India volt, hiszen a muszlim hódítás csak ezt követően indult el).

A hindú vallási sovíniszta ideológia bizonyos elemei kétségkívül széles körben jelen vannak, de a kizárólag erre az alapra építő politikai erők mindeddig átütő sikert az indiai politikai életben nem tudtak elérni. India szekuláris és demokratikus politikai struktúrája a függetlenné válás utáni igen kritikus éveket túlélte. Bár a vallási szélsőséges megnyilvánulások gyakori atrocitásokban jutnak kifejezésre, éreztetik hatásukat a politikai életben, de megfigyelhető az a tendencia is, hogy az eredetileg kifejezetten vallási típusú pártok programjai fokozatosan átvették a Nemzeti Kongresszus jól bevált formuláit és jelszavait. Valamennyi komoly országos befolyásra szert tenni akaró politikai erőnek fel kellett ugyanis ismerie, hogy, bár India lakóinak többsége hindú, de a hinduizmusnak az a hagyományos propagálása, amely szükségszerűnek tekinti a kasztrendszer, az árja felsőbbrendűség doktrínáját vallja, a hindí nyelvet tartja nemzeti nyelvnek, és ellenséges minden nem hindúval – végső soron elfogadhatatlan és vereségre ítélt program. Nem lehet ugyanis elfeledkezni arról, hogy még az északi hindú és hindí övezetben is a lakosság tekintélyes hányada muszlim, alsókasztbeli, hindú érinthetetlen, törzsi kisebbséghez tarto-

zó, vagy nem hindí anyanyelvű. Az egész Dél ugyan többségében hindú, de egyben az árja hagyományokkal tudatosan szembeszálló dravida államok régiója is. Úgy is fogalmazhatunk, hogy Néhru és a Néhru-örökség szekularizmusa nem csupán a függetlenségi harcosok és az államépítő atyák liberalizmusának a terméke, hanem összhangban van a mai indiai realitásokkal is.

II. A NEMZETI INTEGRÁCIÓ ÉS A KISEBBSÉGI KÉRDÉSEK

Ez a fejezet a kisebbségi kérdésekkel foglalkozik. A „kisebbség” fogalma Indiában különösen bizonytalan, egyszerre jelöl vallásközösségi, nyelvi, nemzeti és kasztközösségeket. Miután a szóban forgó közösségek igen erősen összefonódnak, nehéz csak egyiküket vagy másikat vizsgálni. Bonyolítja az elemzést, hogy bizonyos vonatkozásban Indiában gyakorlatilag mindenki egy kisebbségi csoport tagja. Az alábbiakban kísérletet teszünk arra, hogy a nemzeti integráció összefüggésében mutassuk be a hindú-muszlim kapcsolatok alakulását (itt értelemszerűen az egész szubkontinens sorsát nagyban meghatározó történelmi háttér kap hangsúlyt), a szikh kérdést, a Kasmír körüli bonyodalmakat és a dél-indiai dravida mozgalmat. Ezenkívül számos egyéb, fontos kisebbségi probléma létezik (a volt érinthetetlen és egyéb alsókasztbeliek, a törzsek és más nemzeti-nyelvi kisebbségek helyzete, tudata, törekvései), de vitathatatlanul a jelzettek állnak a politikai figyelem középpontjában, a róluk szóló szakirodalom a legbősegebb és a külvilág számára a legtöbb tudományos tanulmányt kínálja.

1. A HINDÚ-MUSZLIM VISZONY A FÜGGETLENNÉ VÁLÁST MEGELŐZŐ ÉVEKBEN

Az előzőekben szó volt arról, hogy a bontakozó nacionalizmus a vallási érzésekben és mozgalmakban inkább segítőtársat, mint gátat látott – ugyanis e mozgalmak alkalmasak voltak arra, hogy eredményesen hozzájáruljanak egyrészt a brit uralommal szembeni ellenálláshoz, másrészt az indiai társadalom mind nyilvánvalóbb osztály- és nemzetiségi különbségeinek elrejtéséhez.

Az elmaradottságnak és konzervativizmusnak azonban nem lehet bűntetlenül engedményt tenni. A vallási elemek jelentékeny súlya az indiai

nacionalizmusban felerősítette és elmélyítette a vallásközösségi különbségeket. Érdeemes egy pillantást vetni a statisztikai adatokra (1941-es népszámlálási adatok), amelyek pontosságát sokan kétségbe vonják, de ezek az adatok az arányokat helyesen érzékeltetik.

Vallások neve	Hívők száma	Százalék
Hindú	255 030 428	66,0
Muszlím	94 389 428	23,0
Keresztény	6 316 569	1,6
Szikh	5 601 447	1,4
Dzsaina	1 449 286	0,3
Buddhista	232 093	0,06
Párszi	114 890	0,03
Törzsi kultuszok	25 441 489	6,0

Hogy a vallásközösségi ellentétek az indiai közélet előterébe kerülhettek, az végső soron a belső történelmi-társadalmi okok és a gyarmati hatalom megosztó politikájának együttes következménye.

Feltűnő, hogy a szubkontinens egyetlen körülhatárolható területi egységében sem homogén vallásilag a lakosság, ugyanakkor a vallásközösségi hovatartozás mindenütt szorosan összefügg a foglalkozási és osztálytagozódással. A gyarmatosítás előtti időkben – a muszlim hódítások következtében – Észak-India jelentős részén a muszlimok alkották a társadalom legfelső rétegét. Pandzsábben és különösen Kelet-Bengálban viszont az alsóbb kasztok tagjai menekültek az iszlámhoz a kiszolgáltatottság, a megkülönböztetés, esetleg az üdözés elől. A Malabár parton⁴⁴ és Dél-India más területein az iszlám főleg térítés útján terjedt, de különböző társadalmi rétegek körében területenként változóan.

Következésképpen a fő vallásközösségek nem egyeznek a nyelvi-etnikai megoszlással, és a társadalmi hierarchiában elfoglalt helyük nagy változatosságot mutat. A bengáliak több mint fele muszlim, a többi hindú, a malajalik 20 százaléka muszlim, 25 százaléka keresztény, a többi hindú. A vallásközösségi hovatartozás és az urbanizáció foka között is összefüggés található: 1947 előtt Pandzsábben a hindúk – akik nem tették ki az összlakosság felét –, egyharmada városlakó volt, a muszlimoknak csak 14 százaléka. Bengálban a hindúk 17 százaléka élt városokban, a muszlimoknak 4,6 százaléka, a 72 százalékaiban muszlim Szindhben a hindúk-

nak majdnem a fele néhány városi központban tömörült, ezzel szemben Bombay tartományban és Haidarábádban a hindúk jóval arányszámukon alul foglalkoztak iparral és kereskedelemmel.

Kezdetben a brit uralom sok helyütt a tradicionális muszlim arisztokrácia ellenében a kereskedelmi és hitelügyeket addig is kezükben tartó hindú kereskedőket, uzsorásokat és bérlőket támogatta. A muszlim elit viszszavonult, vagy kiszorult mind a gazdasági életből, mind pedig a hivatalnoki-értelmiségi pályákról. Az európai műveltség és vele az angol nyelv elsajátításában a hindúk jártak elől. A kapitalizmus kezdeti fejlődése ilyen módon főleg a születő hindú polgársághoz kapcsolódott. Ezt elősegítette, hogy a brit uralom közigazgatási-kereskedelmi centrumai (Kalkatta, Bombay, Madrász) hindú többségű területeken jöttek létre.

Az angol égisz alatt fejlődő, nagyobb részében hindú polgárság azonban a múlt század végén a nacionalizmus fő szószólójává vált, és fokozatosan szembekerült az idegen uralommal. A brit vezető körök ekkor kezdték keresni az indiai társadalmon belül lehetséges szövetségest, és találták meg a feudális elemeken kívül a hindú polgárságtól féltő vagy azzal rivalizálni akaró rangos és vagyonos muszlim körökben. A muszlim uralkodó rétegek sok helyütt tömegbázisra tettek szert a hindú földbirtokosok és uzsorások uralma alatt sínylődő muszlim parasztek körében. 1923-tól a gyarmati uralom stabilizálódása újra lehetővé tette a vallási vezetőknek, hogy tömegeket szerezzenek az irányításuk alatt működő vallási szervezeteknek.

A tárgyalt időszak legkárosabb és legtragikusabb jelensége az volt, hogy a két legnagyobb vallási közösség – a hindú és a muszlim – egysége felbomlott, az erősödő kölcsönös gyanakvás és bizalmatlanság légkörét többé már nem lehetett teljesen eloszlatni. Az ellentétek felszításának már említett objektív lehetőségeit a brit hatóságok és mindkét közösség – többnyire vélt – önérdekeket néző, szűk látókörű vezetői teljes mértékben kiaknázták.

A brit kormány nézeteit fejezte ki Lord Birkenhead India-ügyi miniszter 1925-ben: „Minél világosabbá válik, hogy a népesség egyes csoportjai közötti ellentétek mélyek és kiengesztelhetetlenek, annál inkább hangsúlyozható az a tény, hogy az egység fenntartásának szerepére csakis mi vagyunk hivatva.”

Az egység bomlasztása irányában hatott az is, hogy a kalifátus intézményének felszámolása után az indiai muszlimok konzervatív feudális vezetői, akiknek súlya a hindúkhöz képest elmaradottabb muszlim közösségekben nagy volt, semmi okát nem látták a Nemzeti Kongresszussal való

további együttműködésnek. Paradox módon a török polgári fejlődést elősegítő kemalista szekuláris állam megteremtése az indiai muszlimok britellenes harcára gátlólag hatott, és a török példa csak az úgynevezett nacionalista muszlimok szűk rétegét ösztönözte a hindúkkal való szövetség fenntartására.

A tevékenységét az első világháborút követő forradalmi fellendülés idején szüneteltető Muszlim Liga [Muslim League] ismét feléledt, és 1924. május 24-én Mohammed Alí Dzsinnah elnökletével Láhórban ülést tartott. Az elfogadott határozatok ugyan fenntartották az önrendelkezés, a szvarádzs követelését, de ugyanolyan, vagy még nagyobb erővel hangsúlyozták India föderális állammá való átszervezésének szükségességét, vagyis a széles tartományi autonómiában látták a vallásközösségi érdekek legfőbb biztosítékát. Elképzelésük szerint a tartományi törvényhozásban is csak úgy emelkedhet határozatra egy javaslat, ha a két fő vallási közösség képviselőinek legalább háromnegyede támogatja azt. Az ülés egyébként többnyire felső középosztálybeli résztvevői felszólalásaikban gyakran kitértek arra, hogy a muszlimok többsége rosszabb anyagi körülmények között él, mint a hindú lakosság.

A két közösség viszonya hónapról hónapra romlott. A Muszlim Liga 1926 decemberében Kalkattában tartott évi ülésén már egyértelműen a vallási fanatizmus és gyűlölködés uralkodott. Az elnöklő Abdul Rahím minden hindút ellenségnek nevezett, akikkel szemben fel kell készülni az önvédelemre. Az önvédelmi harc jelszava pedig újból megnyitotta az utat a brit hatóságokkal való együttműködéshez.

Az egyre jobban mozgolódó hindú fanatikusok viszont mind gyakrabban vádolták a Nemzeti Kongresszust azzal, hogy túl sok engedményt tett és tesz a muszlimoknak. A hindú vallásközösségi vezetők a függetlenségi mozgalom átmeneti sikertelensége után a tömegek elégedetlenségét saját céljaikra tudták felhasználni.

A szélsőséges hindú szervezet, a Hindú Mahászabhá, noha már 1906-tól létezett, 1923-tól vált tényleges erővé. 1925 áprilisában Kalkattában tartott első kongresszusán úgy döntött, hogy tevékenységét az egész országra ki kell terjeszteni és a sudhi, a megtisztítás, azaz visszatérítés szorgalmazása mellett foglalt állást. A felszólalók a brit uralommal szemben nem az indiai, hanem a hindú uralmat tartották egyedül elfogadható alternatívának. A történeti érvelés szerint a hindú uralom India muszlim vidékein kívül Afganisztánra is kiterjeszthető. Az ülésen a Nemzeti Kongresszus tekintélyes vezetője, Lálá Ládzspat Ráj elnökölt. Ez a tény újabb érvet szolgáltatott azoknak, akik a Nemzeti Kongresszust a hindú uralom

megtestesítőjeként kívánták feltüntetni. Egyébként a Nemzeti Kongresszus nem határolta el magát teljesen a Hindú Mahászabhtól, amelynek tömegbefolyása olyan fontos tartományokban, mint Pandzsáb, Bengál, Maharástra és az Egyesült Tartományok különösen megnövekedett.

A Hindú Mahászabhtának és a Muszlim Ligának a Nemzeti Kongresszushoz való viszonya kezdettől fogva különbözött. Míg a Muszlim Liga már alakulásakor is „túlnyomóan hindú szervezetnek” tekintette a Nemzeti Kongresszust, Madan Móhan Málavija, a Hindú Mahászabhtá legjelentősebb képviselője a húszas években, így fogalmazott: „Szégyen lenne, ha bármelyik hindú szemben állna a Nemzeti Kongresszussal. A mi célunk kiegészíteni és erősíteni a Nemzeti Kongresszust.”

Nemcsak az igazságnak tartozunk vele, de az indiai történelem egy fontos fejezete is homályban maradna, ha nem szólnánk arról, hogy a Hindú Mahászabhtá programja nem egyszerűen a konzervatív (hagyományos) bráhmin álláspontot jelentette. A Hindú Mahászabhtá sikere – egyebek mellett – abban gyökerezett, hogy egy egységes hindú társadalmat állított szembe a hódítóknak és erőszakkal megtérítetteknek tekintett muszlimokkal szemben. Éppen ezért fellépett a kasztkülönbségek ellen, és a meghatározottabban elítélte az érinthetlenséget.

Hamarosan súlyos hindú–muszlim összecsapásokra került sor. Ezek váltották fel a függetlenségi tömegharcot. 1923-ban Amritszár, Multán, Mérath, 1924-ben Delhi, Nágpur, Láhór, Lakhnau, Allahábád, 1925-ben Delhi, Kalkatta, Allahábád, Láhór voltak vérfürdők színhelyei. 1922. április és 1927. március között negyven nagyobb összetűzést regisztráltak, amelyeknek négyszázötven halottja és ötezer sebesültje volt. Napról napra érkeztek hírek erőszakos térítési kísérletekről – ez mindkét félre jellemző volt. A politikai szótár leggyakrabban használt kifejezései közé a tanzím va tablígh, a megtérítés és a sudhi kerültek.

A véres vallásközösségi összetűzésekre állandó alkalmat szolgáltatottak a mecsetek előtti zenés hindú felvonulások, a muszlimok id ünnepének nyilvános szarvasmarha-áldozatai, és minden olyan incidens, amelynek szemben álló résztvevői nem ugyanazon közösség tagjai voltak.⁴⁵

A hindúk és muszlimok nagy tömegeinek gyanakvása, félelme, állandó készenléte talán most, éppen a húszas években vált általánossá. A korabeli sajtótájékoztatások, az Indian Annual Registerben talált jegyzőkönyvek és az Összindiai Kongresszusi Bizottság idevonatkozó dokumentumai⁴⁶ arra vallanak, hogy a gyarmati hatóságok nem mindig álltak hivatásuk magaslatán. Tevékenységük – mindkét közösség politikai vezetőinek

megítélése szerint – arra irányult, hogy tudatosan fenntartsák a vallási feszültséget.

A Muszlim Liga, a Hindú Mahászabhá és több más vallásközösségi alapon álló szervezet szélsőséges vezetői a harmincas években újra fellendülő függetlenségi harc kellős közepette már a britek távozása utáni „hatalmi vákuum” betöltésére fordították figyelmüket.

A vallási jellegű összetűzésekben kétségkívül osztályellentétek is kifejeződtek. Az 1931–1933-as kasmíri és dzsammui események, amelyek időnként polgárháborúra emlékeztettek, tulajdonképpen parasztfelkelésnek tekinthetők: a többségben levő muszlim parasztszféra fellépett a vallási és nemzeti elnyomást egyszerre reprezentáló hindú dográ kasztbeli maharádzsák és földbirtokosok ellen. A megmozdulásokat brit katonai segítséggel verték le. Alvar fejedelemségben 1932–1933-ban a hindú földbirtokosok és muszlim parasztszféra csaptak össze. A hindú parasztszféra távolmaradása elmosta az igazi társadalmi ellentéteket.

A Nemzeti Kongresszusnak keserűen kellett tapasztalnia, hogy a Muszlim Liga a kerekasztal-konferencián a függetlenségi mozgalom megosztását célzó brit lépéseket lényegében támogatta. A Muszlim Ligának a muszlim tömegekre gyakorolt befolyása 1932-től – a Lakhnauban tartott Muszlim Pártközi Konferencia 14 pontos határozatának elfogadásától kezdve – gyorsan növekedett. A 14 pontos határozat a föderatív elgondolásokat támogatta, országosan 33 százalékos muszlim képviselethez ragaszkodott (bár a muszlimok aránya a 23 százalékot sem érte el), célul tűzte ki állandó többség biztosítását Pandzsábben, az Északnyugati Határtartományokban és Bengálban, valamint hatékony képviselést a többi tartományban. A Muszlim Liga nem ismerte el a Nemzeti Kongresszus nem vallásközösségi, azaz összindiai jellegét. Mindennapos agitációjában a leggyakrabban idézett gondolat ez volt: „Elutasítjuk, hogy a Muszlim Liga Gándhí úrhoz csatlakozzon, mert az ő mozgalma nem a teljes indiai függetlenség kivívására, hanem a hetvenmillió indiai muszlimnak a Hindú Mahászabhához való függőségbe hozására irányuló mozgalom.”

A Nemzeti Kongresszus vezetői a Muszlim Liga ellensúlyozása és elszigetelése céljából tovább erősítették a „nacionalista muszlimokkal” való kapcsolatukat. Lehetőséget adott erre az, hogy a Nemzeti Kongresszusnak még a harmincas évek végén is több muszlim tagja volt, mint külön-külön bármelyik muszlim pártnak vagy szervezetnek. Jó együttműködést alakítottak ki továbbá a patán (afgán) határvidéken tevékenykedő Abdul Ghaffár Khán vörösingeseivel, akik következetesen Gándhí mellett sora-

koztak fel, valamint a Dzsámiat-i Ahrar és a Dzsámiat-ul Ulema nevű kisebb muszlim pártokkal.

Hiba lenne azonban a Nemzeti Kongresszusnak a muszlimokra gyakorolt befolyását túlbecsülni. Igaz, a Muszlim Liga még mindig a muszlimoknak csak egy töredékét tömörítette, de a többi muszlim párt is (például a Bengáli Parasztpárt), kifejezetten vallásfelekezeti talajon állt, és nem egy közülük szélsőségesen hindúellenes volt. A „nacionalista muszlimok” (mint Abúl Kalám Ázád vagy Arun Aszaf Alí) saját közösségük többségére nem gyakoroltak átütő hatást, bár igen tisztességes célokat követve, alaposan kivették részüket a nemzeti egységért folytatott erőfeszítések-ből. A kánpuri véres események kivizsgálásában együtt dolgoztak a Nemzeti Kongresszus vezető hindú és muszlim politikusai. A jelentésükben foglaltak alapján egységfelhívást bocsátottak ki.⁴⁷

Ugyancsak a nemzeti egységet hangsúlyozta a kongresszisták álláspontja a sok vitát kiváltó zászlókérdésben. A ma is használatos trikolor értelmezése körüli véleményeltérések és összecsapások rávilágítanak a harmincas évek Indiájának politikai gondolkodásmódjára. A Nemzeti Kongresszus Munkabizottságának megbízásából működő Nemzeti Zászlóbizottság ugyan elismerte, hogy a három szín eredetileg a hindú (sáfrányszín), a muszlim (zöld) és a többi közösséget (fehér) jelképezte volna, de határozottan amellett foglalt állást, hogy a zászlónak semminemű vallásközösségi jelentősége nem lehet. Hogy ilyen értelmezés mégis létezett, azt az bizonyítja, hogy egy szikh küldöttség azért kereste fel Gándhít, vegyék be az ő színeiket is a nemzeti zászlóba.⁴⁸

A Rástrija Szvajamszévák Szangh (RSS) nevű szélsőséges hindú szervezet megengedhetetlennek tartotta a trikolor elfogadását, és vele együtt a többi, azaz nem hindú közösség egyenjogú elismerését. Vezetői szerint a sáfrányszínű zászló – amelyet Indiában valóban nagyon régóta használnak minden hindú vallási ceremónia alkalmából – „ősi tisztaságú és annak a nagy hagyománynak a jelképe, amely egyenesen Istentől jött; hogy ezt a zászlót biztonságban és tiszteletben tartsák, a hindúk sohasem haboztak tízezzel meghalni.”⁴⁹

A nemzeti egységet a Nemzeti Kongresszuson belül ténykedő muszlimokkal való szövetség egymagában nem biztosíthatta. Végül is a Nemzeti Kongresszus, a Hindú Mahászabhanak a „többségi elv”-hez való makacs ragaszkodását⁵⁰ leküzdve, és az RSS nyílt sovinizmusát elutasítva felismerte, hogy magával a Muszlim Ligával kell tárgyalóasztalhoz ülnie. Az egységkonferencia 1932. november 3-án Allahábádban kezdődött. Illetékes albizottságában megegyezés született a külön muszlim képviselő el-

ismeréséről és arányáról. Ezt az arányt a központi törvényhozásban 32 százalékban állapították meg.

Az allahábádi tárgyalások a modern India történetének újabb, talán a leggyümölcsözőbb fordulatát ígérték. S ebben a döntő pillanatban a brit kormány nevében a gyarmatügyi miniszter 33,3 százalékos részesedést ígért a muszlimoknak a különböző választott szervezetekben, és egyben bejelentette a többségében muszlim Szindh önálló tartománnyá szervezésének tervét.

Így az allahábádi megbeszélések eredménytelenül végződtek. Hasonló feltételek mellett hindú-muszlim konferenciát soha többé nem hívtak össze.

1934-ben a Muszlim Liga harcot hirdetett India laza föderációvá való átszervezése és a vallásközösségi képviselő bevezetése mellett. A vallásközösségi képviselőt az is értették, hogy a muszlim kisebbség a közszolgálat minden területén számarányának megfelelő helyet kapjon. A föderatív állam eszméjét azért karolták fel, mert a provinciák széles körű autonómiájában egyik biztosítékát látták a muszlim politikai-kulturális különállásnak. Ugyanakkor a vallásközösségi összetűzések szaporodása az ország egységét felbomlással fenyegető új ideológiai elemek felbukkanásához is vezetett. Megszületett a „muszlim nemzetet” magában foglaló független államiság eszméje. Igaz, kezdetben ez az eszme szűk körben terjedt. Mohammed Ikbálnak az északi és nyugati tartományok (Északnyugati Határtartomány, Balúdzsisztán, Szindh, Kasmír és Pandzsáb) egyetlen államba tömörítését célzó elképzeléseit, csakúgy mint Csaudhuri Rahmat Alínak ugyanezen tartományok kezdőbetűiből összerakott országnevét (Pákisztán)⁵¹ a Cambridge-ben tanuló indiai muszlim diákokon kívül viszonylag kevesen ismerték, és azok sem tulajdonítottak túl nagy jelentőséget nekik. A szeparatista tendenciákat visszatükröző lakhnau-i 14 pont ugyan érvényes volt, bár az antikolonializmus továbbra is szerepelt a Muszlim Liga és az 1934–1936 között hozzá csatlakozó egyéb szervezetek programjában. A tartományi választásokat megelőzően a Muszlim Liga 1937. októberi ülésén elfogadott határozat szerint a szervezet célja: „India teljes függetlenségének kivívása, a szabad és demokratikus államok olyan föderációjában, amelyben a muszlim és egyéb kisebbségi jogokat és érdekeket az egyenlőség alapján hatékonyan és alkotmányosan biztosítani fogják.”

Az 1937-es választásokon a Muszlim Liga súlyos és váratlan vereséget szenvedett. Úgy látszott, hogy egyedül a függetlenség ügyéért legkövetkezetesebben küzdő Nemzeti Kongresszus tudja az ország minden közössé-

gét tömöríteni és vezetni. A Nemzeti Kongresszusra több muszlim adta szavazatát, mint valamennyi vallásközösségi alapon álló muszlim pártra együttvéve.

Júliusban kongresszista minisztériumok alakultak Bihárban, Orisszában, az Egyesült Tartományokban, a Központi Tartományokban, Bombayben és Madrászban, majd az Északnyugati Határtartományban, és 1938 márciusában Asszámban.

Elsőpró győzelme következtében a Nemzeti Kongresszus kivételes lehetőséget kapott arra, hogy a vallásközösségek közötti egység megteremtésén munkálkodjon. Élt-e ezzel a lehetőséggel?

A Nemzeti Kongresszus Munkabizottsága a választásokat követően azonnal kifejezte azt a készségét, hogy a muszlimokat is bevonja a kormányzásba, de a leghatározottabban elutasított minden olyan koalíciót, amely vallásközösségi alapon jött volna létre. Ahogyan a Nemzeti Kongresszus többször megfogalmazta: számára a demokrácia, a szekularizmus és az egységes indiai nemzet követelményei mindig is kötelező érvényűek maradnak. A Muszlim Liga viszont mindenekelőtt a muszlimok érdekeinek védelmét és politikai különállásának fenntartását tekintette feladatának. A jelenleg uralkodó indiai véleményt a következőképpen fejezi ki a történész S. R. Méhrótra: „A Nemzeti Kongresszus nem volt hajlandó feladni nemzeti jellegét, a Muszlim Liga pedig vallásközösségi jellegét.”⁵²

A kongresszisták egyébként joggal hivatkozhattak arra, hogy a Muszlim Ligával való kormánysszintű együttműködés a tartományok többségében nem is volt gyakorlati kérdés, hiszen három tartományban a Muszlim Liga egyetlen képviselője sem jutott be a törvényhozásba, másik háromban is elenyészően kevés, ráadásul – éppen a nemzeti egység érdekében – a kongresszista muszlimoknak kellett fenntartani a helyeket.

A nem kongresszista muszlim vezetők azt helyezték propagandájuk középpontjába, hogy a Nemzeti Kongresszus által irányított kormányok nem nemzeti, hanem hindú jellegűek voltak; a közfunkciókat hindúk foglalták el, a hindí nyelvet támogatták az urdú rovására, állami himnusszá nyilvánították a hindú vallási szimbólumokat tartalmazó „Bandé Mátáram”-ot; bevezették Gándhí szertartásos tiszteletét, és a középületekre a Nemzeti Kongresszus trikolorját helyezték.

Különösen éles viharokat váltott ki az állami funkciók szétoztása. Itt a muszlimok valóban feltűnően alacsony arányszáma összefüggött azzal, hogy a Nemzeti Kongresszus tagságának csupán 3 százaléka volt muszlim. A politikailag legaktívabb, tanult „middle class” számára az állásokért folytatott küzdelem mindkét táborban igen jelentős szerepet játszott.

Ami az említett többi sérelmet illeti, ezek elég szembetűnően a polgári értelmiségi-hivatalnoki rétegek sajátos érdekeit és gondolkodásmódját tükrözték vissza. Mennyire voltak ezek a sérelmek megalapozottak?

A vélemények szélsőségesen eltérnek. A Nemzeti Kongresszus összes dokumentuma azt mutatja, hogy a párt nemzeti politikát folytatott, s ennek során egyetlenegy vallási vagy egyéb közösség privilégiumát sem ismerte el. Az angol vélemények – bár tekintélyes részük korántsem objektív – általában elismerték a kongresszista kormányok konstruktív és elfogulatlan tevékenységét. A Központi Tartományok kormányzójának, Sir Harry Haignek sokszor idézett kijelentése szerint „a hindú miniszterek vallásközösségi ügyekben részrehajlás nélkül működtek.”⁵³ Dzsinnah szerint viszont „a muszlimok sem igazságot, sem fair play-t nem várhatnak a kongresszista kormányok alatt.”⁵⁴ A Muszlim Ligától eddig távol maradó, esetleg vele szemben álló vezető muszlim személyiségek, mint Sir Szikandar Haját Khán [Sir Sikandar Hayat Khan], Pandzsáb miniszterelnöke, Fazl-ul-Haq [Fazl-ul-Haqq] Bengál miniszterelnöke, vagy Sir Muhammad Szadullah [Sir Muhammad Sadullah], Asszám miniszterelnöke, úgy értékelték a kongresszisták tartományi kormányzását, hogy valamennyi hívüknek (beleértve a jelentős pandzsábi Unionista Párt tagságát) azt tanácsolták, sürgősen lépjenek be a Muszlim Ligába. A Muszlim Liga tehát éppen most vált azzá, amit mindig is hirdetett magáról: a muszlimok elismerten vezető tömegpártjává.

A Muszlim Liga veresége a muszlim vezetők számára azt mutatta, hogy Iqbál eredeti elképzelése – „az Indián belüli muszlim India megteremtéséről” – megvalósíthatatlan. Ugyanő 1938 júniusában már azt írta Dzsinnahnak, hogy „egy indiai föderáció teljesen reménytelen”, ezért a muszlim többségű államok külön föderációját kell létrehozni. Ez a gondolat tehát továbbment a Muszlim Liga 1937 októberében tartott lakhnai ülésén elfogadott „szabad és demokratikus államok föderációja” formulán.

Ekkor már a kongresszistákon kívül valamennyi befolyásos muszlim politikai csoport elfogadta a „két nemzet teóriát”. A Muszlim Liga 1938 októberében tartott szindh-i konferenciáján Sir Abdullah Hárún [Sir Abdullah Harun] „a muszlim államok független föderációjának lehetőségéről” beszélt, Abdul Madzsíd [Abdul Majid] pedig nyíltan megmondta, ha a Nemzeti Kongresszus ellenáll a muszlim jogok érvényesítésének, nem marad más alternatíva, mint a Pákisztán-terv elfogadása.⁵⁵ 1939-ben már minden muszlim gyűlésen India felosztásának tervét tárgyalták.

Mi ennek az elkeseredett, kérlelhetetlen, sokszor nyíltan hindúellenes

álláspontnak az alapja? Valóban összefügg a tartományi kongresszista kormányok működésével?

Véleményünk szerint a muszlim többséget tömöríteni tudó Muszlim Liga előretörését nem lehet a Nemzeti Kongresszus hindú jellegű politikájával magyarázni, bár e helyütt figyelembe kell vennünk egy fontos összefüggést: amit India hindú többsége nemzetinek tekintett, ami közös volt India társadalmában, a Himálajától a szubkontinens legdélebbi pontjáiig, Kanjá Kumárúig, természetesen hindú elemeket is magában foglalt. A Nemzeti Kongresszus mind központi, mint tartományi szinten nagy súlyt helyezett a muszlim tömegekkel való kapcsolatokra. Gyakran rendeztek hindú-muszlim tömeggyűléseket, amelyeken a két közösség prominens képviselői a nemzeti egység megőrzésére és fejlesztésére szólítottak fel.⁵⁶

A kongresszista tartományi kormányok léte annyiban járult hozzá a Muszlim Liga álláspontjának megmerevedéséhez, hogy egyértelművé vált: a demokratikus és egységes Indiában végső soron a többségi elv fog érvényesülni. Ez a magukat joggal hátrányos helyzetben érző muszlim polgári rétegek számára elfogadhatatlan volt. A nagyobb tőkeerővel rendelkező hindú riválistól féltő muszlim kishivatalnokot, a földosztástól rettegő muszlim földbirtokost és a privilégiumait a hadseregben megőrizni kívánó muszlim katonatisztet egyaránt aggodalommal töltötte el az a kilátás, hogy a jövőben a brit uralmat a hindú uralom váltja fel. A muszlim középrétegeket általában nem vallási megfontolások vezették. (Maga Dzsinnah teljesen vallástalan volt, szeszes italt fogyasztott, európai módon öltözködött és viselkedett, baráti körének nagy része angolokból állt, és rendszeresen megszegte a kialakult muszlim szokásokat.) Ám ez a középréteg nagyszerűen fel tudta használni az iszlámban rejlő összetartó erőt és harci szellemet. A muszlim paraszttömegeket a vallásközösséget sújtó hátrányos bánásmódra hivatkozva mozgósították. E tömegeket nemcsak a történelmileg meglevő (és a Nemzeti Kongresszus vezetői által a nemzeti megbékélés érdekében hevesen tagadott) vallásközösségi elkülönültség és ellentétek tették fogékonnyá vezetőik propagandájára, hanem mindenekelőtt az a történelmileg kialakult helyzet, hogy India lényeges területein – így Kelet-Bengálban, Kasmírban, a Malabár parton és másutt – a hindúellenesség a paraszti osztályharc egyik lehetséges megnyilvánulási formáját is jelentette. A Muszlim Liga tömegbefolyásának ugyancsak konstans tényezője maradt a – Nemzeti Kongresszussal továbbra is együttműködő, és a tartományi autonómia időszakában meg-

élénkülő – szélsőséges hindú csoportok, mindenekelőtt a Hindú Mahászabbá agresszív muszlimellenessége.

A háború kitörése után Indiában új politikai helyzet alakult ki. 1939. szeptember 3-án az alkirály Indiát hadviselő félnek nyilvánította. E bejelentést nem előzte meg semmiféle konzultáció a nemzeti mozgalom vezetőivel vagy a tanácsadó szervekkel. A londoni kormány semmiféle indiai politikai kérdéstről nem volt hajlandó tárgyalni a háború befejezéséig. Lord Linlithgow alkirály szeptember 11-i nyilatkozata szerint Londonban politikai konferenciára kerül majd sor, amelyen az új alkotmány előkészítését az indiai pártok, vallásközösségek és fejedelmek képviselőivel fogják megtárgyalni.

Nyilvánvaló volt, hogy a brit kormány a függetlenség megadását nem tervezi a közeljövőben, és ebbeli törekvésében elsősorban a Muszlim Ligára kíván támaszkodni. Érthetően a Nemzeti Kongresszus elvetette az új alkotmányt előkészítő londoni konferencia gondolatát, szembeszegezve vele a demokratikusan választott Alkotmányozó Nemzetgyűlés követelését, sőt elutasította Indiának a háborúban való részvételét is.

A Muszlim Liga, amely ugyan 1937-től elfogadta a teljes függetlenség jelszavát, most már semmiféle együttműködésre nem volt hajlandó a Nemzeti Kongresszussal. 1940 márciusában tartott láhóri ülésén sokkal több szó esett a muszlim többségű területek önálló állammá szervezésének elkerülhetetlenségéről, mint a brit uralom felszámolásáról. Az ülés történelmi jelentőségű: itt született a Pákisztán-határozat.

A Pákisztán-határozat súlyosan sértette a Nemzeti Kongresszus összes elfogadott alapelvét és egész politikai gyakorlatát. Sokan a muszlimok tervezett különválásában India teljes szétdarabolásának kézzelfogható nyitányát látták.

A brit politikai vezetés – ha ellentmondásosan is – általában támogatta a külön muszlim állam létrehozására irányuló törekvést. Ennek mélyebb okait szemléletesen világítja meg az angol tulajdonban levő kalkattai *Statesman* egyik cikke, amely ecseteli a függetlenné válás utáni Indiában várható kedvezőtlen kilátásokat („vagy az ultrabaloldali »szovjet típusú gazdaság«, vagy a jobboldali »reakciós« és konzervatív szövőszék és falusi gazdaság küszbönálló veszélyeivel kell számolni”), s ezekkel a Nagy-Britanniával továbbra is jó viszonyt fenntartó muszlim föderációk megnyugtató perspektíváját állítja szembe.⁵⁷

Hogy mit jelentett a brit India-politikában a muszlim kérdés, azt szemléletesen bizonyítja egy 1941 tavaszán zajló Roosevelt–Churchill-vita.

Az Egyesült Államok külpolitikájának irányítóit ugyanis egyre jobban

nyugtalanította, hogy a Japán elleni háborúban sem az Indiában lekötött angol erőkre, sem az igen jelentősnek vélt indiai tartalékokra nem számíthattak. Szingapúr eleste után két nappal az amerikai külügyminiszter-helyettes memoranduma a térségben teendő első lépésként azt jelölte meg, hogy Churchillnek nyilatkozatban kell elismernie India teljes státusát a megalakuló ENSZ-ben. Már a memorandum megszületése előtt az amerikai külügyminiszter több olyan „titkos” dokumentumát is publikálták, amelyekből egyértelműen a Nemzeti Kongresszus törekvéseinek támogatására lehetett következtetni. A memorandum megállapította: „az indiaiaknak nem állhat szándékukban pusztán azért harcolni, hogy Nagy-Britannia uralmát prolongálják”; „ezért követelniük kell, hogy India megkapja autonóm státusát”. Ez a dokumentum kertelés nélkül kimondja: a land lease-zel, a kölcsönbérleti szerződéssel az amerikaiak annyit tettek Nagy-Britanniáért, hogy jogukban áll neki diktálni.

Roosevelt a memorandum kézhezvételének napján érintkezésbe lépett Churchillel az indiai rendezés ügyében. Churchill március 4-i válasza rendkívül figyelemreméltó a későbbi tragikus események megértése szempontjából. A néhány soros táviratban ugyanis a hadsereg legfontosabb elemének számító százmillió muszlim, a harminc-negyvenmillió érinthetetlen és a nyolcvanmillió fejedelmi alattvaló iránti „kötelességről” szólt, vagyis az önkormányzat megadását elválaszthatatlanul összefüggésbe hozta a vallásközösségi kérdések előzetes vagy egyidejű megoldásával.

Előrehaladás csak az amerikai elnök újabb, március 10-i üzenetével történt. Egy nappal később a brit miniszterelnök bejelentette az indiai ügyek felülvizsgálására kiküldött Cripps-misszió létrehozását.

A Sir Stafford Cripps által vezetett kabinet-misszió 1942. március 23-i nyilatkozattervezetében a következő javaslatok szerepeltek:

1. A háború után a brit kormánynak lépéseket kell tennie egy új Indiai Unió létrehozására. Az Indiai Unió teljes domíniumi státussal rendelkezik.
2. A harccselekmények megszűnése után hozzanak létre alkotmányozó szervet.
3. Azok a tartományok és fejedelemségek, amelyek nem kívánnak az Unióhoz csatlakozni, megtarthatják jelenlegi státusukat, illetve más domíniumot alkothatnak.
4. Az alkotmányozó szerv és a brit kormány egyezményt ír alá a faji és vallási kisebbségek védelméről.
5. India védelme – „mint a világ háborús erőfeszítéseinek része” – az új

alkotmány elfogadásáig a brit kormány feladata. Az együttműködés érdekében az indiai nép jelentős „szekcióinak” vezetőit meghívják az indiai kormánysszervekbe, a Brit Nemzetközösségbe és az ENSZ-be.⁵⁸

Soha ennyire nyíltan nem irányozták elő India területi integritásának felszámolását. A 3., 4. és 5. pont különféle megközelítésben megadta a lehetőséget a fejedelmeknek, a vallási és a nyelvi-nemzeti kisebbségeknek az elszakadásra.

A Cripps-misszió ugyan sikertelen maradt, de nem hatástalan. A különböző indiai társadalmi és politikai csoportok, a vallási, kaszt- és nemzeti csoportok megosztottsága mélyebb lett, mint valaha.

A Cripps-misszióval való tárgyalások megszakadása után az elvitathatatlan tekintélyű Gándhí 1942. július 6-án Vardhában (Bombay Tartomány) elfogadtatta a Nemzeti Kongresszus Munkabizottságával a „Quit India” [Hagyjátok el Indiát]-tervet, vagyis az új polgári engedetlenségi kampány meghirdetését, amit ő maga „nyílt erőszakmentes forradalomnak” nevezett.

Ennek a tervnek az eredménye az lett, hogy a brit hatóságok betiltották a Nemzeti Kongresszust, a főleg spontán ellenállást drasztikusan felszámolták. A Muszlim Liga és általában a kisebbségeket képviselő szervezetek ebben az ellenállásban nem vettek részt. A hatóságok igyekeztek pozícióikat úgy megerősíteni, hogy számottevő tényezőkké válhassanak az új India kialakításakor. A növekvő hindú-muszlim ellentétektől szabdalt India nem kényszeríthette akaratát a gyarmati kormányzatra. A Muszlim Liga ekkor már minden muszlim többségű tartományt a létrehozandó Pákisztán részének tekintett.

A Nemzeti Kongresszus képtelen volt bármi olyan megoldást találni, amely akár hosszabb távon biztosította volna a két legnagyobb vallásközösség politikailag aktív rétegének együttműködését. Sokatmondó, hogy a Nemzeti Kongresszus formálisan csak 1942 áprilisában reagált a Pákisztán-tervre, noha egyes vezetői, Gándhí és Ázád többször hangoztatták „a két nemzet teóriát” elmarasztaló álláspontjukat. Ettől az időtől kezdve a szemben álló vélemények még inkább megmerevedtek: a Nemzeti Kongresszus azt követelte, hogy a Muszlim Liga képviselői vegyenek részt az Alkotmányozó Nemzetgyűlésben és ott tárgyalják meg az India jövőjét érintő összes kérdést, ezzel szemben a Muszlim Liga kijelentette: csak akkor vesz részt, ha a Nemzeti Kongresszus elvileg elismeri a muszlim állam különválásának jogát.

Gándhí volt az, aki a jelentős vezetők közül elsőként vetette fel a külön Pákisztán állam elfogadásának lehetőségét. Érvelése szerint a fő kérdés a



Etnikai típusok





Törzsi népek





Cukornádaratás

Ivóvíz falun





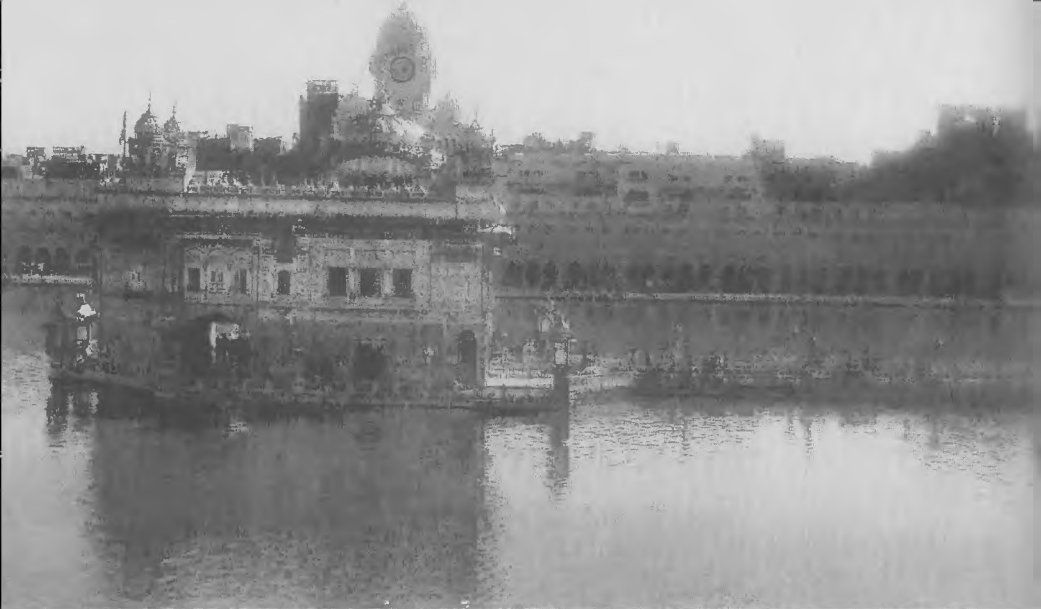
Ünnepség Siva tiszteletére





Utcai pillanatképek





Az amritszári Aranytemplom



Utcai szentély Bengálban

brit uralom felszámolása; ennek érdekében engedményeket kell tenni a Pákisztánra vonatkozó követeléseknek is. „Pákisztán nem lehet rosszabb az idegen uralomnál.” Tévednénk, ha ebből egyértelmű következtetést vonnánk le Gándhí véleményét illetően. Ugyanis azt a meggyőződését is kifejezte, hogy a muszlimok nem akarják India szétagolását. Márpedig ha nem akarják (miért is akarnák, hiszen „a különböző, de egymást kiegészítő nagy indiai nemzetnek a részei”)⁵⁹, akkor mégiscsak felesleges a szeparatista Muszlim Liga előfeltételeit elfogadni.

A Nemzeti Kongresszus és a Muszlim Liga véleménycseréi, amelyek közül a leglényegesebb Gándhí és Dzsinnah 1944. július és október közötti nyílt levélváltása, Gándhí kompromisszumra való hajlandósága ellenére sem hozták közelebb az álláspontokat.

Gándhí odáig elment, hogy független India leendő „központi kormánya” helyett „mindkét állam képviselőinek testületéről” szólt.

Közös hindú-muszlim álláspont kidolgozására a központi törvényhozás kongresszus párti és Liga-frakciójának vezetői (Bhulabhái Dészái és Liáqat Alí Khán [Bhulabhai Desai, Liaqat Ali Khan] is kísérletet tettek 1945 májusában. Megállapodásuk értelmében a két nagy párt 40–40 százalékot kapott volna a Végrehajtó Tanácsban, amelyben a főkormányzón és a hadsereg főparancsnokon kívül mindenki indiai lett volna. A pártok vezetői azonban elfogadhatatlannak találták a megbeszélés végeredményét, sőt később Dzsinnah még azt is tagadta, hogy egyáltalán előzetes tudomása volt effajta megállapodásról.

Mivel a szubkontinens megosztottsága nem szűnt meg, sőt az ellentétek nemcsak a két nagy vallásközösség között erősödtek, hanem a nemzetiségi, kaszti és nyelvi sovinizmus minden területen újabb lendületet nyert, a gyarmati kormányzat elérkezettnek látta az időt a számára kedvező hosszú távú politikai kezdeményezésre. Amikor június 4-én az alkirály visszatért Delhibe, a Nemzeti Kongresszus és a Muszlim Liga közötti szakadék mélyebb volt, mint valaha. A Muszlim Liga álláspontjának megmerevedéséhez paradox módon ismét az járult hozzá, hogy a muszlim többségű területeken gyengült a tömegbefolyása. Az Északnyugati Határtartományban 1945 márciusában a kongresszisták alakítottak kormányt, Aszszámban és Szindhben a muszlim miniszterelnök koalícióra lépett a Nemzeti Kongresszussal, Bengálban pedig a Muszlim Liga-kormánytól a kormányzó – az anarchia megszüntetése végett – átvette a közvetlen irányítást.

1945. június 25-én a vezető pártok és csoportok képviselőit összehívó szimlai értekezleten Lord Wavell a Londonból kapott instrukciónak

megfelelően olyan javaslatot tett, hogy a fennálló alkotmányos keretek között a Végrehajtó Tanácsban a kaszthindú-muszlim arány 40–40 százalék legyen. A javaslat célját abban jelölte meg, hogy olyan kormány jöjjön létre, amely a Japán elleni háború, majd a háború utáni építés bonyolult feladatait meg tudja oldani. Hangsúlyozta, hogy ez a megoldás a hosszú távú rendezés szempontjából igen nagy lépést jelent.

A konferencián Gándhí – fenntartásait hangoztatva – nem vett részt, bár Szimlában tartózkodott. Dzsinnah kategorikusan elutasította, hogy olyan muszlimok is részt vegyenek a Végrehajtó Tanácsban, akiket nem a Muszlim Liga delegál. A Nemzeti Kongresszus számára elfogadhatatlan volt, hogy vallásközösségi párttá süllyedjen. Sivrádzs, az érinthetetlenek képviselője, közösségét „külön alkotóelemnek” nyilvánította, a hindúkhoz és muszlimokhoz hasonlóan. Az értekezletre ugyan meghívást nem kapott, de a vallásközösségi feszültségek talaján ismét erősödő Hindú Mahászabhá eleve elutasította a hindú-muszlim paritást.

A konferencia végeredménye előre látható volt: a július 14-i utolsó ülés után a két legnagyobb közösség közötti távolság tovább nőtt. Sikerült igazolni, hogy a brit adminisztráció stabilizáló, szervező, egyensúlyfenntartó funkciója beláthatatlan ideig nélkülözhetetlen. Wavell alkirálynak az a megállapítása, hogy Dzsinnah makacssága az ő erőfeszítéseinek kudarcát jelenti, jeladás volt azok számára, akik nem akartak semmiféle hindú-muszlim egységet. Az alkirály éppen akkor biztosította Dzsinnaht és a Muszlim Ligát, hogy nélkülük egész Indiát érintő döntés nem születhet (amivel London egyúttal azt is elismerte, hogy egyedül a) Muszlim Liga a muszlimok képviselője, pedig ekkor országos befolyása, főleg a muszlim többségű területeken, jelentős mértékben csökkent. A muszlim politizáló réteg közvetlenül a szimlai kudarc után kezdett tömegestől tódulni a ligába.

A világháború befejezése után a növekvő vallásközösségi feszültségek ellenére igen radikális és nagy tömegeket mozgató britellenes fellépésekre került sor. Ezek közül kiemelkedett az 1946. januári bombayi flottafelkelés, amelyben hindúk és muszlimok együtt vettek részt. Nem vitás, a bombayi flottamegmozdulásban tetőző általános indiai elégedetlenség volt az az erő, amely végül is meghátrálásra készítette a brit vezetőket. 1946. február 19-én Attlee miniszterelnök Pethick-Lawrence vezetésével háromtagú küldöttséget indított Indiába, amelynek feladatkörét abban jeölték meg, hogy „az indiai közvélemény vezetőivel együttműködve előkészítse India teljes önkormányzatának mielőbbi megvalósítását”. A brit politika irányítóinak lényeges engedményeket kellett tenniük, ha el akar-

ták kerülni a legrosszabbat. A kérdés most már nem az volt, hogy India elnyeri-e függetlenségét, hanem az, hogy milyen mértékben lehet megtartani viszonylag hosszabb távon bizonyos indiai-brit kapcsolatokat. Az akkori erőviszonyokat mérlegelve arra a megállapításra jutunk, hogy London ugyan képtelen volt a birodalmat megőrizni, de sok eszköz állt rendelkezésére a független India adminisztratív, politikai felépítésének, gazdasági kapcsolatainak és külpolitikai orientációjának befolyásolására. Nagy-Britannia ekkor – csakúgy, mint a gyarmati behatolás kezdeti szakaszában – még egyszer eljátszhatta a döntőbíró szerepét. Két, nyilvánvalóan nyitott kérdés terhelte az indiai közéletet: a biztosítékokra törekvő kisebbségek és az önálló politikai tényező szerepében tetszelgő fejedelemségek káosszal fenyegető követelései és fellépései.

Tevékenysége során a munkáspárti kormányküldöttség valamennyi önálló erőt képviselő (vagy ilyennek hitt) tényezővel kapcsolatba lépett. Tárgyalásokat folytattak nemcsak a nagy nemzeti pártokkal, hanem a vallásközösségek és szeparatista csoportok képviselőivel, meg a fejedelmekkel is. Végül is Pethick-Lawrence, Cripps és Alexander, a küldöttség vezetői, egyöntetűen arra a véleményre jutottak, hogy India sorsának alakításában mindenekelőtt a hindú-muszlim vallásközösségi ellentétek valamiféle megoldása játszik meghatározó szerepet.

Az 1946. áprilisi választások mind központi, mind tartományi szinten azt mutatták, hogy a Nemzeti Kongresszus a lakosság többségének bizalmát élvezi, ugyanakkor a muszlim népesség felsorakozott a Muszlim Liga mögött.⁶⁰ Dzsinnah úgy nyilatkozott, hogy a harc már nem Nagy-Britannia és India, hanem a Muszlim Liga és a hindú Nemzeti Kongresszus között folyik.

Nagy-Britanniába való hazatérése után, május 16-án a Pethick-Lawrence-bizottság megtette javaslatait az új alkotmány kereteire. E javaslatok, amelyeket a hivatalos brit álláspontnak tekinthetünk, a következőket tartalmazták:

1. A tervezett Indiai Unió Brit-Indiát és az önállóságukat megtartó fejedelemségeket egyesíti.
2. A vallásközösségi kérdések eldöntésében a fő közösségek (a hindú és a muszlim) vétőjogot kapnak.
3. Az egyes tartományok külön államcsoportokba tömörülhetnek saját végrehajtó és törvényhozó testületekkel, a tartományi autonómia széles hatáskört jelent.

A javaslatok szerint, amíg az alkotmányt nem fogadják el, a tartomá-

nyokat egy hindú és két muszlim csoportra kell felosztani, ideiglenes kormányt kell létrehozni, és alá kell írni a brit-indiai szerződést.

Nyilvánvaló, hogy a terv a gyenge központi kormány bevezetésével, a vallásközösségi alapon szervezett, önmagukban vegyes lakosságú tartományok (az északnyugati muszlim terület egész Pandzsábot, az északkeleti muszlim terület egész Bengált magában foglalta volna) kialakításával, és a fejedelemségi jogok érintetlenül hagyásával, sőt kibővítésével egy egységes gazdasági-politikai koncepciót, az egész országban következetesen érvényesíteni képtelen, könnyen anarchiába fúló államalakulatot irányzott elő.

A tervet a Muszlim Liga, miután számára most már csak egyetlen politikai kérdés – Pákisztán kiszakítása – létezett, támogatásáról biztosította. Az Összindiai Kongresszusi Bizottságot viszont ritkán hallott radikális terminológia használatára ragadtatta: „Az angolok Indiában folytatott imperialista cselszövésének idáig a vallásközösségi és feudális érdekek voltak a legfőbb támaszai. Az a törekvésük, hogy ezeket az érdekeket az úgynevezett független India állandó és hatékony tényezőiként tartsák fenn, azt a gyanút kelti, hogy a brit kormány nem tud szakítani elődeinek hagyományos politikájával.” Az átmeneti periódusra tervezett ideiglenes kormány összetételéről a Nemzeti Kongresszus és a Muszlim Liga nem tudott megegyezni.

India vezető pártjainak ellentétei ismét lehetővé tették a brit kormány számára, hogy június 16-án javaslatot tegyen az új kormány összetételére. Ennek lényege, hogy a Nemzeti Kongresszus és a Muszlim Liga azonos számban képviseltesse magát, de úgy, hogy a Nemzeti Kongresszus nem delegál muszlim tagot. A javaslat a Nemzeti Kongresszus számára érthető okokból elfogadhatatlan volt, a Pethick-Lawrence-terv értelmében viszont ebben az esetben a kormányt – a Végrehajtó Tanácsot – a Nemzeti Kongresszus részvétele nélkül is meg kellett volna alakítani. A Muszlim Liga valóban kész volt a kormányalakításra, de az alkirály ezt a megoldást elvetette.

A függetlenné válás előtti kritikus hónapok egyik döntő eseményéhez érkeztünk. Wavell álláspontja látszólag a Nemzeti Kongresszus számára kedvezőbb, hiszen vállalta, hogy a Nemzeti Kongresszus nélkül még a brit kormány ígéretének megszegése árán sem keres politikai megoldást. A történetek egész logikáját figyelembe véve azonban arra a következtetésre jutunk, hogy a Muszlim Liga vezetésével létrejövő kisebbségi kabinet India állami-politikai egységét még nem feltétlenül veszélyeztette volna. Figyelemre méltó, hogy a Muszlim Liga tanácsa ezután hozott határozatot

arról, hogy a jövőben nem vesz részt sem az ideiglenes kormányban, sem pedig az Alkotmányozó Nemzetgyűlésben, és minden erőfeszítését a külön muszlim állam létrehozására fordítja.⁶¹

Júniusban befejeződtek az alkotmányozó nemzetgyűlési választások. A Nemzeti Kongresszus 192, a Muszlim Liga 70, a többi párt mindössze 11 helyet kapott. A vallásközösségi kérdés szempontjából különösen lényeges, hogy a Nemzeti Kongresszusnak ebben az elmérgesedő légkörben is volt nyolc muszlim képviselője, a Muszlim Liga küldöttei között viszont szép számmal akadtak olyanok – főleg az Északnyugati Határtartományból és Asszámból –, akik a Pákisztán-tervvel nem értettek egyet.

Júliusban a Nemzeti Kongresszus új elnöke, Dzsaváharlál Néhrú az alkirálytól kormányalakítási megbízást kapott azzal a feltétellel, hogy a kormányfői tisztséget maga az alkirály tölti be, a kormány hat tagját a Nemzeti Kongresszus, öt tagját a Muszlim Liga, három tagját pedig az egyéb kisebbségek adják. A Muszlim Liga vezetősége tartva magát előző határozatához, elutasította a részvételt, s augusztus 16-át a „Közvetlen Harc Napjának” nyilvánította.

Ezzel India legújabb kori történelmének legszörnyűbb vérengzése kezdődött el. Bengálban (Kalkatta, Noákháli) és Bihárban egymást követték a pogromok, amelyek később Bombayra és más területekre is áttérjedtek. A vérengzéseknek egyaránt voltak hindú és muszlim áldozatai. Egyes források szerint a fanatikus tömeget a vallásközösségi szervezeteken kívül a titkosrendőrség ügynökei is uszították. A brit hatóságoknak nem volt nagy szerepük a felizgatott kedélyek lecsillapításában, ténykedésük sortűzek leadására korlátozódott. Ebben a szituációban Gándhí személyes tekintélyének teljes súlyával a helyszínen igyekezett békéltetni. A kommunista befolyás alatt álló szakszervezetek védelmi csoportokat (Sánti Széna) hoztak létre, amelyek sok helyütt nagy áldozatok árán védték meg az adott terület kisebbségét.

Észak-India több fontos körzete már az általános vallásháború küszöbén állt, amikor augusztus 24-én megalakult az ideiglenes kormány. Tagjai a Nemzeti Kongresszus (Dzs. Néhrú, V. Patél, Abúl Kalám Ázád stb.), valamint a keresztény, a szikh és a párszi közösség képviselőiből kerültek ki. A kormány, amelynek vezetője a miniszterelnök-helyettesi tisztet betöltő Néhrú lett, a Nemzeti Kongresszus elképzeléseit igyekezett valóra váltani; élesen szemben állt az ország felosztására irányuló törekvésekkel.

A Néhrú-kabinet erősödését látva, a Muszlim Liga kénytelen volt megváltoztatni álláspontját: szeptemberben kifejezte készségét arra, hogy

részt vállal a kormány munkájában, ugyanakkor kitart a Pákisztán-terv mellett.

Az Attlee-kormány folytatta a konzervatívok korábbi, az indiai centrifugális erőket ösztönző politikáját. A novemberi kormánynyilatkozat kimondta, hogy az Alkotmányozó Nemzetgyűlés által jóváhagyott alkotmány csak akkor érvényes egy adott tartományra vagy fejedelemségre, ha azok képviselőinek többsége egyetértését fejezi ki. Bátorítás volt ez a Muszlim Liganak, amely mindenekelőtt a muszlim többségű területek kiszakításának politikáját folytatta, az önállóságukat megtartani és kibővíteni akaró fejedelemségeknek, de még a szeparatizmusra hajló nemzeti (nemzetiségi) és egyéb kisebbségeknek is. Nem utolsósorban ennek a brit kormánynyilatkozatnak volt az eredménye, hogy a decemberben összeülő Alkotmányozó Nemzetgyűlésen a Muszlim Liga és a fejedelemségek képviselői nem voltak jelen.

A gyarmati uralom válsága olyan méreteket öltött, hogy a szubkontinens egészére kiterjedő általános káosszal fenyegetett. 1946–1947 fordulóján Nagy-Britannia vezető csoportjai egyetértésre jutottak abban, hogy ha minél később hajtják végre a dekolonizációt, annál kevesebb a remény, hogy számukra előnyös gazdasági és politikai kötelékeket tarthatnak fenn a független Indiával.

Az új helyzet felismerését fejezte ki Attlee-nek 1947. február 20-án az alsóházban tett nyilatkozata, amelyben kifejezte kormányának azt a szándékát, hogy még 1948. június előtt „átadja” a hatalmat az indiaiaknak.

A dekolonizáció „tervszerű” lebonyolítása érdekében új alkirályt neveztek ki Lord Mountbatten személyében.

Az új alkirály olyan állapotokat talált Indiában, (véres vallási összetűzések Pandzsáb városaiban több ezer halottal, a kalkattai tanács határozata Bengál kettéosztásáról stb.), amelyek könnyen lehetővé tették, hogy az állami egység megbontását reális alternatívaként javasolja. A vele való konzultációk eredményeképpen a brit kormány 1947. június 3-án elfogadta az „India függetlenségéről” szóló törvényt. Ezt a törvényt nevezik Mountbatten-tervnek. Lényege: Indiának Hindusztánra és Pákisztánra való felosztása, előzetes népszavazás valamelyik domíniumhoz való csatlakozásról Szindhben, az Északnyugati Határtartományokban és Szilhetben; Pandzsáb és Bengál szétagolása az előzetes népszavazás eredményétől függően (ehhez elegendő, ha az egyik közösség a különválás mellett dönt); a két önálló állam domíniumi státusának megadása; a fejedelemségek azon jogának elismerése, hogy szabadon döntsenek jövőendő önálló státusukról, vagy valamelyik domíniumhoz való csatlakozásukról.

A tervezet megadta a nélkülözhetetlen alkotmányos segítséget a vallási sovinizmus talaján álló, a felosztást akaró erőknek. E megállapítást a tervnek a valóságba való átültetése bizonyítja.

1. Az Északnyugati Határtartományok a nemzeti mozgalomnak mindig is szilárd bázisát alkották. Csaknem kizárólag muszlim lakosságuk következetesen támogatta Abdul Ghaffár Khán szervezetét, amely a Nemzeti Kongresszus és személy szerint Gándhí híve volt. A lakosság afgán (más elnevezéssel pastun vagy patán) törzsekből állt, amelyek vezetői, amennyiben India egysége megszűnik, az önálló állami lét mellett kívántak állást foglalni. Mountbatten makacsul kitartott amellett, hogy harmadik út nincs: vagy Hindusztánhoz, vagy Pákisztánhoz lehet csatlakozni. Kezdetől fogva bonyolította a helyzetet, hogy Afganisztán igényt tartott a pastunok által lakott területekre. A népszavazásban a Pákisztán-eszmével inkább szimpatizáló jómódú rétegek vettek részt. Az 573 ezer szavazásra jogosult közül 289 ezren döntöttek a Pákisztánba olvadás mellett, míg a többiek távol maradtak.⁶²

2. Szindh törvényhozó tanácsa csak kis többséggel döntött, hogy a tartomány Pákisztán része lesz.

3. India gazdaságilag és politikailag legfontosabb két tartományában, Bengálban és Pandzsábben a lakosság muszlim többsége e tartományok egysége mellett foglalt állást.

4. Az a döntés, amely a fejedelmekre bízta a hatalmas területek lakosságának sorsát, súlyos következményekkel járt Kasmírban és Haidarábádban. A kasmíri kérdés megoldatlansága mind a mai napig India és Pákisztán békéjét legalább fenyegető veszély.

A felosztás közvetlen következménye a gazdasági egységek felbomlása, a vallási kisebbségek üldözése, és ezek menekülése. A következmények jól ismertek, a szubkontinens mind a mai napig nem heverte ki ezeket. (Nemcsak ipar nélküli, elszegényedett Kelet-Bengált és reménytelenül túlnépesedett Kalkattát érzékel a mai látogató, hanem ami legalább ennyire lényeges: a családok millióinak be nem hegedt sebeit, a kölcsönös gyanakvást és gyűlöletet.)

A véres pogromok központja Pandzsáb lett, ahol néhány hét alatt több mint félmillió embert gyilkoltak meg. 1947 augusztusában és szeptemberében kétmillió ember kényszerült elhagyni azt a lakhelyet, ahol ősei évszázadokon át éltek. A véres leszámolások áterjedtek Rádzsputánára, Bihárra és magára Delhire, valamint környékére.

India az ország egységének felbomlásával párhuzamosan vált függetlené. Az évszázados álom valóra válása örömet és diadalérzetet váltott ki, de egyben keserűséggel és kiábrándulással járt. A politikusok, történészek, a széles közvélemény számára állandó vitatéma az 1947-ben történtek értékelése. Ez érthető, hiszen két szuverén állam született, amelyek eddig három háborút vívtak, és mindmáig nehezen találják meg az együttélés megnyugtató formáit, hiszen a családok millióinak sebei még nem gyógyultak be, hiszen a vallásközösségi feszültségek ma is élnek, hiszen három ország – India, Pákisztán és Bangládés – számos társadalmi és nemzetközi politikai adottsága és gondja India felosztásában gyökerezik.

Az események okainak és következményeinek értékelésében Indián belül is élesen megoszlanak a politikai és tudományos vélemények. Sokan magát a felosztást megbocsáthatatlan tévedésnek és bűnnek tekintik, egyesek elsősorban a brit „oszd meg és uralkodj” politikát, mások a muszlim sovinizmust vagy a Nemzeti Kongresszus „engedékenységét” vádolják a történetekért. Vannak, akik az okoktól függetlenül a kialakult helyzetet hosszú távú realitásnak tekintik, és vannak, akik történelmi mércével mérve átmeneti és megváltoztatandó állapotnak. A politikusok és történészek meghatározó körei az ország vallásközösségi alapon való felosztását általában úgy értékelik, mint elkerülhetetlen, szükséges rosszat. A felosztás alternatíváját a további gyarmati függésben, esetleg polgárháborúban, káoszban vagy India még nagyobb mértékű szétaprózódásában jelölik meg. Véleményük szerint a felosztás lehetővé tette, hogy a független Indiában a szekularizmus és a polgári demokrácia elvei érvényesüljenek.

2. A HINDÍ ÉS AZ URDÚ VISZONYA

A nyelvi kérdés megítélése az indiai politikai gondolkodásban mindig is szorosan összefüggött más fontos kérdésekkel, közvetlenül érintette a területi egységet és a vallásközösségi viszonyt is.

Az Indiába először látogatónak is feltűnik, hogy Delhi utcátláin sajátos, dévanágárinak nevezett hindí feliratok mellett arab írásjelek is vannak. Ha érdeklődik, gyorsan megtudja, hogy ez utóbbiak urdú nyelvűek. Ó-Delhi bazárjaiban, különösen a város történelmi magját képező, a Vörös Erődöt és a Dzsámi Maszdzsidot (nagymecset) magában foglaló területen, Sáhdszahánábád utcáiban az üzletek tekintélyes részén csak urdú, vagy gyakrabban vegyes, azaz urdú, hindí és angol nyelvű cégtáblákkal le-

het találkozni. A tájékozódni akaró idegen körülbelül ilyen párbeszédbe bonyolódik:*

Az urdú nyelvűek más nyelven beszélnek, mint a hindí nyelvű többség?

Nem, az utca embere, akár urdú, akár hindí nyelven ír vagy olvas, ugyanazt a nyelvet beszéli.

Tehát ez egy és ugyanaz a nyelv?

Nem, ez két különböző nyelv, a hindusztáni két különböző változata.

És melyik a hindusztáni, azt ki beszéli?

Hm, hindusztáni, hát ilyen nincs. Hindusztán Észak-Indiának egy földrajzi egysége, lényegében egész Észak-India.

Az urdú és hindí más-más térségben alakult ki?

Nem, mindkettő ugyanott, a mai Uttar Pradés állam nyugati részén.

A hindít és az urdút más-más nemzet vagy nemzetiség beszéli?

Szó sincs róla, hindí vagy urdú nemzet egyáltalán nem létezik, soha nem is volt, ezek nyelvek.

Ha nem nemzeti, nem földrajzi, akkor miféle alapon nyugszik a két nyelv eltérő használata?

A hindí és az urdú egyaránt India hivatalos nyelve, sem történelmileg, sem jelenleg nincs közvetlen megfelelés a vallásközösségi hovatartozás és a nyelvhasználat között. A hindí persze különleges szerepet játszik, az ország egysége és demokratizálása megköveteli, hogy mai szerepe növekedjen, és teljesen átvegye az angol helyét. (Első változat: szekuláris beállítottságúak, Nemzeti Kongresszus, kommunisták álláspontja.)

A hindí az ősi, fejlett, hagyományosan a vallás, a tudományok, az irodalom, a jog és a politika nyelvül szolgáló szanszkrit jogos örököse, amely összefonódott a hindú civilizációval, és India egyetlen hivatalos nyelvénél kell tenni. Az urdú a muszlim hódítók és leszármazottaik, ráadásul az ellenséges Pákisztán nyelve, amelynek nem lehet helye Indiában. (Második változat: hindú sovinszták álláspontja.)

Észak-Indiában irodalmilag fejlett, kifinomult nyelv csak egy létezik, az évszázadokon át széles körben elterjedt, a legutóbbi időkig hivatalosan is használt urdú. A „muszlim nemzet” számára ez a nyelv – anyanyelv. (Harmadik változat: muszlim sovinszták álláspontja.)

A hindí vagy az urdú megkülönböztetett szerepe, erőszakos terjesztésük az „árja”, illetve a „muszlim nyelvi imperializmus” kifejeződése. Ha a saját (például tamil) nyelv rovására terjednek, akkor ragaszkodjunk in-

* A kérdéseket dőlt betűkkel jelöljük. – A szerk.

kább az angolhoz. (Negyedik változat: nem hindí nyelvterületről, főleg a déli, „helyi nacionalisták” álláspontja.)

Nem kétséges, az urdú problematikájának megismerése nélkül nem lehet közelebb jutni India nyelvi, és vele kapcsolatban nemzeti problémáinak tisztázásához. Vagyis meg kell válaszolni azt, hogy milyen történelmi, társadalmi és politikai vonatkozásai vannak ennek a nyelvnek.

Az urdú nyelv éppen úgy az indoeurópai óindból származik, mint a hindí, a bengáli, a maráthí, a kásmíri, a pandzsábi és több más észak-indiai nyelv. Mindezekről azonban megkülönböztető jegye az, hogy az összes többinél sokkal jobban rányomta bélyegét az elmúlt több mint ezer esztendő érintkezése és mintegy ötszáz éves intenzív kapcsolat a muszlim világgal, főleg, a perzsa és arab hatásokon keresztül.

A hindusztáni síkság nagy térségei a XI. század elejétől kezdve fokozatosan kerültek muszlim uralom alá. A Ghaznavidák dinasztiája udvari nyelvként a perzsát használta, míg az iszlám vallás és kultúra hordozója az arab volt. A XII. század végétől a politikai, katonai és gazdasági hatalom központja Delhibe tevődött át, de a perzsa megőrizte pozícióit. A helyi nyelvek jelentősebb irodalmi szerepet általában csak a fővárostól távol játszottak. A lakosság nagy tömegei, beleértve a muszlimokat is, természetesen nem tudtak perzsául. Az indiai muszlim államok, a Delhi Szultánátus, majd a Mughal-birodalom teljesen indiaiakká váltak, a valóban idegen (afgán, perzsa stb.) eredetű uralkodó osztály etnikai összetétele gyorsan megváltozott, az arisztokrácia jelentős hányada is (a muszlim lakosság csaknem teljes egészében) az iszlámot újonnan felvett indiaiakból állt. Az együttélés új szintézishez vezetett. Az anyagi és szellemi kultúra minden területén ennek egyik legmaradandóbb és legértékesebb terméke az észak-indiai nyelvek grammatikai rendszerét és szókincsének nagy hányadát megőrző (de arab és perzsa szavakat bőven használó) új nyelv, a katonai táborok és bazárok nyelve, a zabán-e-urdú, amit később egyszerűen urdúnak neveztek. Az 1253–1325 között élő nagy perzsa költő, Amír Khuszrau, azonkívül, hogy időtállót alkotott perzsául, már ezen az új néprnyelven is verselt.

Az urdú magas színvonalra azonban nem a fővárosban jutott, ahol a császári udvar továbbra is csak a perzsát tartotta elegáns és tekintélyes nyelvnek, hanem a távoli vidékek félig-meddig önálló feudális központjaiban. Az urdú kialakulása történetének kalandos fejezete az, hogy 1326-ban a szultáni udvartartás egy át nem gondolt döntés következtében Delhitől kétezer kilométerre délre költözött egy újonnan épített fővárosba, Daulátábádba. Delhi lakosságának többségét is kötelezték az átte-

lepülésre. Bár hamarosan kiderült az ötlet képtelensége, a lakosság egy része már nem tudta követni az uralkodót vissza Delhibe, hanem Délen maradt. Délen, a Dekkánon kezdődött az urdú teljes virágzása. A XV–XVI. századtól megerősödő déli muszlim fejedelemségek az urdút használták hivatalos nyelvként. (Különös ebben az, hogy Dekkán lakosságának zöme egyáltalán nem tudott urdúul, nyelveik elsősorban dravida nyelvek, amelyek még csak nem is az urdúval azonos nyelvcsaládba tartoztak.) A messze Délről került vissza az irodalmi urdú Delhibe. 1700-ban egy Aurangábádban élő költő, Samszuddin Váli nagy szenzációt keltve bemutatkozott a fővárosban magas színvonalú urdú költeményeivel.

A XVII–XVIII. század fordulóján az urdút Észak-India nagyvárosai-
ban hindúk és muszlimok egyaránt általánosan beszélték, a déli muszlim közösségeknek és az ottani feudális udvaroknak is nyelvvé vált. Hivatalossá azonban furcsa módon a brit uralom kiterjedésével párhuzamosan nyilvánították. A Mughal-birodalom lassú hanyatlásával, bukásával ugyanis a perzsa nyelv elvesztette társadalmi-politikai bázisát, helyét jelentős részben az urdú vette át. Jelentős részben, de nem teljes egészében, hiszen az új hivatali apparátus irányító személyzete, a hadsereg tisztikara a brit hatalom kiépülésével együtt magától értetődően angol volt. A kereskedelmi és üzleti élet fontosabb személyiségei is angolul kezdtek tanulni. Ám a hadseregben szolgálók többségével, a feudális rétegekkel, magával a lakossággal, a kereskedelmi partnerek jó részével az angol tisztek, hivatalnokok és üzletemberek nem tudtak angolul beszélni, és az is világos volt, hogy a közigazgatás alsó és középső szintjein soha nem is lesznek brit tisztviselők. Ezért a brit hatalom határozott ösztönzést adott a csaknem minden városi központban használt urdú nyelvnek már csak azért is, hogy egységes közigazgatási nyelvvel lehessen dolgozni. A hadsereg indiai katonái urdú nyelvű kiképzést kaptak, az alsóbb szintű bíróságok urdúul ítéleztek, a múlt század ötvenes éveitől a brit hatóságok támogatásával jött létre a urdú könyvnyomtatás. (1748-ban urdú nyelven kinyomtatták a Bibliát.)

Az urdú pozícióit az 1857-es felkelés leverése utáni helyzet kezdte megváltoztatni. A felkelésben ugyanis a hagyományos, jelentős mértékben muszlim arisztokrácia kiemelkedő szerepet játszott, következésképpen a brit hatóságok a hatvanas évektől kezdve határozottan az újonnan felnövekvő, létüket a gyarmati uralomnak köszönhető hindú földbirtokosok, hivatalnokok és értelmiségiek körében kerestek társadalmi támaszt. Ez a brit politika kétségtől megosztó jellegű volt, és hosszú távon katasztrofális következményekkel járt. Ám a tárgyalt időszakban lehetősé-

get adott a hindú identitás erősödéséhez, a hosszú muszlim hegemonia kulturális következményei alóli felszabaduláshoz is. Részben angol támogatással megerősödtek a művelt és vagyonos hindú körökben a szanszkrit nyelvű örökség ápolására irányuló törekvések – ekkor jött létre a Sanskrit College –, s megindult a támadás az urdú nyelv monopóliuma ellen. Az új hindú elit igen lojálisnak mutatkozott az angolok iránt, készséggel küldte fiait angol iskolákba, de egyben elutasította a muszlim uralom termékének tekintett arab írású urdút, s erőteljes pártfogásában részesítette a „tisztá”, ősi hagyományokra, vagyis az óindre épülő hindút és más helyi nyelveket. A hindí hívei nagyszabású nyelvi reform szükségességét hirdették, aminek lényege az, hogy az észak-indiai városokban beszélt és többé-kevésbé közös hindusztáninak nevezett nyelvet igyekeztek megszabadítani az idegen hatásoktól, vagyis mindenekelőtt az arab, perzsa, türk jövevényszavaktól és fordulatoktól, igyekeztek ezeket óind alapszavakkal pótolni. A reformnak ez az iránya nyilvánvalóan vallásközösségi indítékokkal és érzelmekkel is meg volt terhelve.

Ettől kezdve a muszlimok az urdú nyelvet saját örökségük részének kezdték tekinteni, s írástudó rétegeik számára ismerete kötelezővé vált. Az 1875-ben Aligárhban a Szajjíd Ahmed Khán által alapított Muslim College, amely később a nagy tekintélyű és ma is létező muszlim egyetemmé alakult, szervezett formában is az urdú tanulmányok központjává vált.

Attól fogva, hogy századunk harmincas éveiben a különálló „muszlim nemzet” teóriája megszületett, e teória hívei az urdút a muszlimok „nemzeti nyelvének” nyilvánították. A hindí és az urdú közötti szakítás teljessé és véglegessé vált. Az urdú nyelvben a hindíhez hasonló, az idegennek tekintett szavak felszámolására irányuló reform nem ment végbe. A két közös alapú, köznyelvi formájában lényegében azonos nyelv eltérő irányban kezdett fejlődni. Az urdút éppen a muszlim időszak kulturális keveredése hozta létre, e korszak jövevényszavai lényegi részét képezik. (Egyébként teljességgel a hindí sem tud ezektől megszabadulni.)

1947-ben India függetlenné vált, de vele egy időben állami egysége is felbomlott. Az országot vallásközösségi alapon osztották ketté, az északnyugati és északkeleti muszlim többségű tartományokból alakult Pákisztán. Újabb ellentmondások sora keletkezett, minthogy a jogi, politikai és ideológiai indoklás szerint Pákisztán a muszlim nemzet állama, ez az állam az urdút fogadta el hivatalos nyelvként. Igen ám, de az urdú Pákisztán egyik részén sem volt a lakosság anyanyelve (ez alól bizonyos mértékig a pandzsábi városi lakosság egy része volt kivétel), így ezt az álláspontot elsősorban azok képviselték tömegesen, akik Indiából menekültek Pákisz-

tánba. Az új Indiában maradt viszont az eredeti muszlim lakosság több mint egyharmada, ezeknek 50 százaléka ma is anyanyelvként az urdút tünteti fel.

A hindí és az urdú közötti viszony meghatározása nem nyelvészeti kérdés. Ma éppenúgy, mint negyven-ötven éve, ez olyan társadalmi-politikai összefüggés, amelyet ki-ki világnézete, politikai álláspontja szerint határoz meg.

Azok a nemzeti forradalmárok, akik hosszú időn át küzdöttek India függetlenségéért és egységéért, hajlottak arra, hogy az urdút és hindít egyetlen, India legfontosabb, legnagyobb közös nyelvének tekintsék.

A Nemzeti Kongresszus 1916-os kalkattai ülése a hindú-muszlim egy-ségtörekvések jegyében határozatba foglalta, hogy az angol nyelv hivatalos szerepét meg kell szüntetni, helyét a hindusztáninak kell átvennie. A hindusztáninak két azonos rangú formájaként ismerték el a hindít és az urdút. Gándhí 1918-ban azt mondta, hogy „a hindí nyelv és csakis a hindí nyelv lehet – akár szanszkritizált, akár urdú formájában – a különböző tartományok közötti kapcsolatok nyelve. Ma már ilyennek számít egész India muszlimjai között, és a hindúk között is a Madrászi Elnökség kivételével”. (Gándhí a hindí alatt nyilvánvalóan a hindusztánit értette.) Néhány évvel később Néhrú a két nyelv viszonyát a következőképpen magyarázza: „Az 1857. évi felkelés előtt ez a szó, »urdú« annyit jelentett, mint »hindí«, de más írással. Köztudott, hogy néhány igen kiváló hindí nyelven író, költő muszlim volt. Az 1857-es felkelésig és bizonyos ideig azután is a nyelvre vonatkozó általános megjelölés a »hindí« volt. Azok a muszlimok is, akik urdú írásmódot használtak, nyelvüket általában hindínek nevezték.” „Csak a XIX. század második felében kezdtek a hindí és az urdú szavak egymástól különböző jelentést felvenni. Az valószínűleg a növekvő nemzeti öntudat jele volt, mely előbb ébredt fel a hindúknál, és így ezek igyekeztek a hindí nyelvet megtisztítani, valamint bevezetni a devanágari írásmódot.”⁶³

Néhrú a harmincas években kísérletképpen egy nagyobb fogadásra olyan meghívót küldött a vendégeinek, amelyen latin betűkkel átírt hindusztáni szöveg volt. 1937-ben ugyanebben a szellemben egy, Gándhí támogatását is élvező javaslatot tett a „hindusztáni” nyelv elfogadására. Ez olyan nyelv lett volna, amely a lakosság nagy része által nem használt vagy nem ismert újonnan bekerült óind elemektől, valamint az urdú részét képező arab és perzsa szavaktól egyaránt megszabadult volna, és mindkét írást, azaz a devanágari és az arab írást egyaránt használta volna. Az ötlet nyilván az egységes, vallásközösségi hangulatoktól és hagyományoktól

független nyelv elfogadtatását célozta, ám azonnal dühödt elutasításba ütközött. A pragmatikus Néhrú soha többé nem kísérletezett ilyesmivel: Ő egyébként az urdút a hindí egyik megjelenési formájának tartotta. Rádzsendra Praszád, a függetlenségi mozgalom szintén kiemelkedő személyisége, később India elnöke azt írta: „A mi nyelvünket, akárhogyan is nevezzük, hindínek, vagy urdúnak, már régóta használják... A hindí és az urdú a valóságban nem két különböző nyelv.”

Általános az a vélemény is, hogy a hindí és az urdú ugyanannak az egységes beszélt nyelvnek az irodalmi formái. A hindí értelmiségiek nemritkán hangoztatják, hogy az urdú a hindínek csupán idegen hatások alatt álló dialektusa, muszlim társaik azt hangsúlyozzák, hogy az urdú, bár keveréknyelv, de éppen ezért gazdag és kifejező, az idegen eredetű kölcsönszavak éppen úgy nem mentek rovására, mint az angoloknak, míg a hindí mesterkél, a reformok miatt a köznyelvtől távol áll, és keletkezésétől kezdve a hindú sovinizmus terméke.

India jelenlegi szekuláris vezetői, csakúgy mint a baloldali és demokratikus csoportok, az alkotmánnyal összhangban önálló nyelvként kezelik a hindít és az urdút.⁶⁴ Ez a felfogás megfelel a történelmileg kialakult helyzetnek, a két nyelv több mint százéves külön irányú fejlődésének és távolodásának, valamint a lakosság nyelvi tudatának.

A hindí és az urdú nyelv földrajzi elterjedésében figyelemre méltó párhuzamosságok és eltérések vannak. Egyfelől Észak-India hindí övezetében (Harijána, Uttar Pradés, Madhja Pradés, Bihár, Rádzsaszhán) általában igaz az, hogy ugyanazon köznyelvet beszélők vallási hovatartozásuknak megfelelően a hindít vagy az urdút jelölik meg anyanyelvüknek. Persze nem lehet elfeledkezni arról, hogy a hindí övezet korántsem egységes, a hindí egyes dialektusait sokan külön nyelvnek tartják. Az urdú esetében ilyenfajta nyelvjárási különbségek nemigen vannak. A felsorolt államokban ma már ritkán fordul elő, hogy hindú vallású az urdút, muszlim vallású a hindít nyilvánítsa anyanyelvének.

A hindí övezeten kívüli államokban a hindí lakosság egyöntetűen más nyelvet tekint anyanyelvének (tamil, kannada, gudzsaráti stb.), míg az ugyanitt élő muszlimok tekintélyes része urdú anyanyelvű. Ezt részben északi származásuk, részben tudatos nyelvcserejük magyarázza. Szó sincs azonban arról, hogy valamennyi indiai muszlim urdú nyelvű lenne. 1971-es statisztikák szerint (ezek fő arányai ma is érvényesek) az akkor hatvanmillió muszlim közül mintegy harmincmillió volt urdú anyanyelvű. A kérdés azonban bonyolultabb. Kásmírban például a lakosság anyanyelve a kásmíri, több egyéb nyelv, így az urdú csak elenyésző hányaduknak anya-

nyelve (0,4 százalék!), de a 80 százalékban muszlim szövetségi állam egyik hivatalos nyelve az urdú, az iskolák zömében urdúul tanítanak, és az akár kevésbé művelt rétegek urdúul intézik ügyeiket, olvasnak, írnak.

Az urdú helyzetét az is megkülönbözteti a hindítól, hogy a vallási alapon létrejött Pákisztán már születésekor az urdút deklarálta hivatalos, sőt egyedül hivatalos nyelvének, bár sem nyugati, sem keleti részen hagyományosan nem beszélték. Míg az egykor Nyugat-Pákisztánban (ma ez Pákisztán) döntő súlyt képező pandzsábiak saját nyelvüket tájszólássá fokozták le, a keleti országrészben, vagyis Bengál keleti részén, az ott élő muszlim lakosságot a többi közt az urdú kötelező bevezetése és a bengáli nyelv visszaszorítása sorakoztatta fel a függetlenségi harc mögé, amelynek eredményeképpen 1971-ben megszületett a Bangládési Népi Köztársaság, amelynek hivatalos nyelve a bengáli. A vallási együvé tartozás tehát nem tudta keleten is elfogadtatni az új „nemzeti nyelvet”. Ugyanakkor az is igaz, hogy a két Bengálban, vagyis az Indiához tartozó hindú többségű Nyugat-Bengálban és a függetlenné vált Kelet-Bengálban a nyelv közössége alapján semmiféle egységtörekvés nem lépett színre. 1905-ben az egész indiai nemzeti mozgalom azzal kezdődött, hogy általános tiltakozást váltott ki az akkor még egységes Bengálnak a brit hatóságok általi kettéosztása, ma viszont már a két Bengál nemcsak történelmi és nemzetközi politikai, hanem belső társadalompolitikai és tudati realitás.

Úgy látszik, az iszlámhoz tartozás nem volt elegendő ahhoz, hogy a muszlimok önálló nemzetet alkossanak az egész szubkontinensen, de elegendő volt ahhoz, hogy az egész szubkontinensnek a muszlimokat is magában foglaló politikai egységét megakadályozza.

Hogy az urdút mennyire nem zárt földrajzi tömbön belül beszélik Indián belül, azt az alábbi táblázat⁶⁵ mutatja:

Szövetségi állam	Az urdú nyelvűek száma (ezer)	Az urdú nyelvűek aránya (százalék)
Uttar Pradés	7922	10,7
Bihár	4149	8,9
Mahárástra	2726	6,9
Ándhra Pradés	2554	7,1

Szövetségi állam	Az urdú nyelvűek száma (ezer)	Az urdú nyelvűek aránya (százalék)
Májszúr	2034	8,6
Nyugat-Bengál	833	2,4
Madhja Pradés	740	2,3
Tamil Nádu	616	1,8
Gudzsarát	595	2,9
Rádzsaszhán	510	2,5
Pandzsáb	256	1,3
Orissza	213	1,2
Delhi	153	5,8
Dzsammu és Kásmír	13	0,4
Asszám	11	0,1
Himácsal Pradés	6	0,5

Az urdú nyelvet beszélők területi széttagoltsága megfelel a muszlimok földrajzi elhelyezkedésének. Ezzel együtt hangsúlyozni kell, hogy Indiában nincs közvetlen és teljes megfelelés a muszlimok és az urdú nyelvet anyanyelvként beszélők között. Egyrészt az 1961-es népszámlálás szerint mintegy hatvanmillió muszlimnak csak a fele urdú anyanyelvű, másrészt sok hindú az urdú nyelvet a történelem folyamán anyanyelvként használta, és az urdú irodalom művelői között szép számmal voltak hindúk is. Az azonban tény, hogy az iskolázottak, a városlakó és a diaszpórában élő muszlimok nagy része urdú anyanyelvűnek vallja magát, s a nem muszlim indiaiak ma már egyáltalán nem tanulnak meg urdúul, ahogyan ezt tették 1947 előtt, amikor az urdú az alsóbb szintű közigazgatás nyelve volt.

1947 után az urdú nyelv helyzete közvetlenül visszatükrözi a különféle indiai politikai erők közti erőviszonyokat. India kettéosztása után a vallási alapon szervezett Pákisztán, a súlyos áldozatokkal járó vallásháború, az egymást követő indiai-pákisztáni összecsapások és háborúk erősítették a hindú vallási sovinizmust. Ezek az erők Indiát a „hindú nemzet” államává akarták változtatni, vagyis pontosan a muszlim Pákisztán tükörképévé. Felfogásuk szerint az indiai muszlimok afféle pákisztáni nemzeti kisebbséget képeznek, nyelvük, az urdú pedig nem más, mint az egykor a hindúkat üldöző muszlim hódítók, ma pedig az ellenséges Pákisztán nyelve.

A központi kormányzat, a baloldali és demokratikus erők szemben álltak és szemben állnak ezzel az újabb veszélyeket magában hordozó világképpel, és sikerült is meggátolniuk azt, hogy India elveszítse szekuláris jellegét. Az ország hivatalos nyelvének egyike az alkotmány szerint ma is az urdú. Igen ám, de India földrésznyi birodalom, sok lényegi dolog, főleg a kulturális és oktatási szférában, a szövetségi államok szintjén dől el. A szövetségi államok viszont éveken át nem voltak hajlandók az urdút helyi szinten hivatalos nyelvként kezelni, sőt olyan helyzet alakult ki, amelyben az urdú gyors térvesztése következett be. Az urdú nyelvű oktatás és könyvkiadás jelentősen visszaesett.

A hatvanas évek közepétől-végétől erősödött meg az urdú regionális második hivatalos nyelvvé tételét célzó mozgalom. Kulturális konferenciák, tömeggyűlések, elismert írók éhségstrájkjai, petíciók, időnként békés vagy kevésbé békés felvonulások adtak hírt a nyelvi követelésekről. Az utcákon felvonulók gyakran „az urdú vagy halál” szövegű táblákat hordozták. Az urdú második nyelvként való elismerése Uttar Pradésban, Bihárban, részben Rádzsaszhánban okozta a legtöbb izgalmat, ezekben az államokban éveken keresztül a választási hadjáratok témájává, halálos áldozatokkal járó utcai harcok tárgyává vált. Az urdú nyelv használatának hivatalossá tételét kezdettől fogva támogatták a kommunisták, a Nemzeti Kongresszus baloldala és valamivel kisebb eltökéltséggel ennek centruma. A Nemzeti Kongresszus számára az urdú pozíciójának tiszteltben tartása India demokratizmusának és nem vallási jellegének bizonyítéka volt. Ezenkívül az is nyilvánvaló, hogy a Nemzeti Kongresszus általában számított a kisebbségek, így a muszlim kisebbség szavazataira is. 1979-ben a Nemzeti Kongresszus Uttar Pradés és Bihár államban választási programjába felvette az urdú hivatalos nyelvvé tételét. S valóban, a Nemzeti Kongresszus számára győzelmet hozó választások után a helyi kormányzat mindkét államban teljesítette ezt az ígérteit.

A regionális hivatalos nyelvvé nyilvánítást egyéb, az urdú pozícióinak megerősítése szempontjából fontos intézkedések is követték. Sok városban, így a vallási összecsapásoknak gyakran színterévé vált Allahábádban, mint erről külföldi szemtanúk is beszámolnak, már tíz urdú nyelvű diák esetében is urdú nyelvű osztályokat szerveznek az iskolákban, Uttar Pradésban a hivatalnokokat pénzjutalommal ösztönzik urdú nyelvvizsga letételére. Az urdút az ország huszonhat egyetemén tanítják, mintegy száz napilap és ötszáz hetilap jelenik meg urdú nyelven, az összindiai rádió naponta háromszor ad híreket ezen a nyelven.

Összegzésül elmondható, hogy a bonyolult társadalmi, vallásközösségi

és külpolitikai vonatkozásokat magában foglaló urdú problémát az indiai politikai mechanizmus példamutatóan jó szellemben törekszik megoldani.

3. KASMÍR

Az indiai állam egysége szempontjából különös jelentőségre tett szert a kasmíri kérdés. A mintegy hatmillió Kasmír három – földrajzilag, vallásiilag és nyelvileg nagymértékben különböző – területből áll, nevezetesen a legnépesebb Kasmírból, a területileg nagyobb, de fele lélekszámú Dzsammuból, és a legnagyobb kiterjedésű, ugyanakkor csekély népességű Ladakhból. Míg a tulajdonképpeni Kasmírban a lakosság mintegy 90 százaléka muszlim, Dzsammuban a hindúk több mint 50 százalékot, a muszlimok 40 százalékot alkotnak. A nem egészen kétszázezres Ladakh népességének többsége buddhista. A kasmíriak több mint 90 százalékának az óind alaptól kifejlődött kasmíri az anyanyelve, a dzsammubeliek több mint felének a dógrí, Ladakhban pedig a legelterjedtebb nyelv a ladakhí. Látható, hogy a terület, a nyelv és a vallás között meglehetősen szoros összefüggés mutatható ki.⁶⁶

Kasmír a szubkontinens legkellemesebb klímájú, folyókban, tavakban, trópusi és mérsékelt égövi gyümölcsökben gazdag területe. A kaszt- és vallási összefüggések egészen sajátosan jelentkezők: az iszlám hódító hulláma szinte kizárólag csak a bráhmin kasztbelieken tört meg, ezért a többi kaszt gyakorlatilag eltűnt. A kasmíri bráhminok egész India többnyire világos bőrű, és legelőkelőbbek elismert kasztjának számítanak. (Néhány évszázaddal ezelőtt a Néhrú család ősei is innen származtak el, hogy egy dzsagír, kisebb földbirtok örökletes bérlőiként a Mughal-uralkodók hivatali apparátusában szolgáljanak.)

Kasmír stratégiai fontossága sem lebecsülendő. Ázsia legnépesebb és legfontosabb hatalmai közé ékelődik, és ez az a hely, ahol az indiai, a pákisztáni, a szovjet és a kínai területek egymáshoz legközelebb esnek.

A hindúkat Kasmírhoz szoros történelmi és érzelmi szálak fűzik, több ezer éven át szerves része volt kultúrájuknak, egyben sokak számára figyelmeztető is, hiszen mára már csaknem az egész tartomány elvesztette hindú jellegét.

Kasmír etnikailag és kulturálisan mindig is India része volt. Az India nagy térségeire kiterjedő vallási-szellemi áramlatok – a hinduizmus, a buddhizmus és az iszlám – Kasmírban is gyökeret vertek. Kasmír éppen

úgy tartománya volt Asóka birodalmának, mint a Mughal-államnak. Észak-Indiához hasonlóan áldozata volt a mongol, az afgán és más hódításoknak, majd egyike volt a britek vazallusává lett több mint hatszáz indiai fejedelemségnek.

A kasmíri történelemnek vannak azonban sajátos fejlődési irányai, amelyek nélkül a mai helyzet megértése aligha lehetséges. A Mughal-birodalom romjain létrejött szikh állam a XIX. század első évtizedeiben, Randzsit Szingh idején kiterjesztette fennhatóságát az akkoriban az afgánok által elpusztított Kasmírra. Randzsit Szingh a tartományt egy dógrá kasztbeli kalandor katonára, Guláb Szinghre bízta, saját örökletes birtokot ajándékozott neki, rádzsza méltósággal ruházta fel, a szikh állam hűbéresévé tette. Guláb Szingh hamarosan észrevette a brit hatalom szándékait és erejét, így hűbéresküjét megszegve, titkos szövetséget kötött az angolokkal. Az angol-szikh háborúk idején Guláb Szingh a britek mellé állt, ezzel döntően hozzájárult gyors, bár nehéz győzelmükhöz. Az 1846-ban kötött amritszári egyezményben jelképes összeg fejében a britek átengedték Kasmírt és a szomszédos Dzszammut Guláb Szinghnek, elismerték mahárádzsának, de egyben biztosították a brit fennhatóságot számos szférában, mindenekelőtt a külpolitikai és külgazdasági kapcsolatok terén. Az amritszári szerződés 10. pontja kimondta: „Guláb Szingh mahárádzsza elismeri a brit kormány szupremáciáját”, és köteles évente „a brit kormánynak egy lovat, tizenkét kecskét és három pár kasmíri sálát ajándékozni”. A feltűnően csekély értékű ajándék Guláb Szingh alávetésének egyértelmű és széles körű megértetését szolgálta. A mahárádzs, majd leszármazottjai egészen 1947-ig lojálisak maradtak a birodalomhoz, kezdetben a helyi háborúkban, az 1857-es szipáhí-felkelés idején, az afgán háborúkban, majd a világháborúkban saját katonai erőikkel szolgálták a brit érdekeket. Kasmír a legjelentősebb belső önkormányzatú autonóm fejedelemségek közé tartozott, erre méltóvá tette területének és népességének nagysága, különleges stratégiai helyzete. Guláb Szingh dinasztiájának töretlen hűségét a brit hatóságok „nagylelkűen” jutalmazták: Kasmírban a gyarmatosítás pozitívumaiból vagy semmi, vagy csak kevés, és az is megkésve terjedt el. Teljességgel megmaradtak a nyomasztó földjáradékviszonyok, az uzsora-rabszolgaság, száz év alatt alig változott a társadalmi szerkezet, nem nőtt a városlakók és az iparúzők aránya, a közlekedésben és hírközlésben csak a húszas évektől kezdődött némi fellendülés. A mahárádzs, tehát sikertel konzerválta a feudalizmust. A parasztság nyomorúságosan tengődött a paradicsomi szépségű tájon, a termés felét, esetleg nagyobb hányadát bérleti díjként fizette, és az uzsorásoknak járó

hihetetlenül magas és öröklődő kamatokat a megszabadulás minden eredménye nélkül törlesztette.

A vallási és osztálykérdések máig ható összefonódása jellemzi a kasmíri történelmet. A hajdani muszlim uralom idején talán sehol sem üldözték ilyen kegyetlenül és kitartóan az indiai szubkontinensen a hindú vallási hagyományokat, a hindú anyagi és szellemi kultúrát. A bráhminok üldözése, kínzása, különböző átlátszó ürügyekkel történő megalázása és meggyilkolása mindennapos gyakorlat volt a XVIII. század végéig. A brit védnökséget élvező Guláb Szingh maharádzsa és utódai viszont egyértelmű hindú uralmat valósítottak meg, a földbirtokosok nagy része, az uzsorások és hivatalnokok kivétel nélkül, valamint az egész udvartartás hindú volt. A mélységesen konzervatív hindú vezető réteg élesen szemben állt az indiai függetlenségi mozgalommal.

A húszas évektől kezdődően a formálódó kasmíri polgárság és értelmiség a Gándhí vezette Nemzeti Kongresszussal szimpatizált, bár a Nemzeti Kongresszus csak késve és fenntartásokkal támogatta a Brit-Indián kívüli, tehát a Kásmírhoz hasonló fejedelemségekben bontakozó mozgalmakat. Az a tény, hogy a kasmíri muszlim elit többsége a Nemzeti Kongresszustól és annak elismert vezetőitől várt segítséget, megnehezítette a muszlim pártok, így mindenekelőtt a Muszlim Liga dolgát. A legizgatóbb: hogyan fordulhatott elő, hogy egy vallásilag oly élesen differenciált társadalomban, mint a kasmíri, ahol az osztályhatárok erősen egybeestek a vallási határokkal, a szekuláris Nemzeti Kongresszus tett szert döntő befolyásra. Minden bizonnyal abban találhatjuk a magyarázatot, hogy egyrészt valóban antifeudális és demokratikus programmal csak a Nemzeti Kongresszus rendelkezett, másrészt viszont a muszlim tömegekre, miután Kásmírban abszolút többségben voltak, a muszlim pártok jelszavai – „veszélyben az iszlám”, „a hindú uralom rosszabb, mint a brit” stb. – nem gyakoroltak olyan nagy hatást, mint azokban a tartományokban, ahol a muszlimok kisebbségben voltak. A maharádzsa hindú mivolta ugyanis egyáltalán nem zavarta a muszlimok vallásgyakorlatát, saját iskoláik és intézményeik működését, az urdú nyelv hivatalos használatát. A kasmíri polgári nemzeti mozgalom a maharádzsa és feudális környezete felszámolását joggal az összindiai nemzeti mozgalom győzelmétől várta.

A nemzeti ébredés Kásmír hegyeiben tehát igen későn kezdődött. A fejedelmi állam elszigeteltsége, lakóinak nyomora, a külvilággal, még India többi részével való érintkezés korlátozottsága sokáig megállította az időt. Az első tömegmozgalom, amellyel a modern politikai szervezeti formák és gondolkodás elkezdődött, 1931-ben tört fel spontán módon, amikor

híre ment, hogy egy dzsammui börtönben egy börtönőr meggyalázta a Koránt. (Hogy pontosan mit tett vele, arról nincs hír.) A fővárosban, Srínagarban és másutt, hatalmas tömeg vonult a börtönök elé, sortűzek dördültek, halottak maradtak az utcán. Ebben a légkörben alapította Sheikh Abdullah a Muszlim Konferencia nevű szervezetet, amely kezdettől fogva nem vallási, hanem összindiai nacionalista talajon állt. Fő célja a mahárádza által megtestesített feudalizmus megdöntése, a demokratikus jogok biztosítása és a földosztás volt. A középkorias incidens tehát egy modern célkitűzésű és irányú politikai mozgalom megszületését készítette elő. Sheikh Abdullah a Nemzeti Kongresszus és a Muszlim Liga közötti egyre éleződő harcokban az előbbi mellé állt, szervezete 1939-ben felvette a Nemzeti Konferencia nevet. Sheikh Abdullah a modern kasmíri történelem legjelentősebb alakja, életútjában, tevékenységében összesűrűsödik az egész kasmíri problémakör.

Amikor Abdulláht a mahárádza hatóságai bebörtönözték, védelmét Néhrú szervezte meg. Néhrú, majd Gándhí 1946-ban, illetve 1947-ben Kasmírba látogattak, hogy támogassák a lényegében teljesen muszlim összetételű Kasmíri Nemzeti Konferenciát. Gándhí látogatása augusztus első napjaira esett, vagyis nem egészen két héttel a Pákisztán kikiáltása előtti időszakra. Az utca népe, a vezető muszlim politikusok Gándhít éltették!

A 90 százalékból muszlim lakosságú Kasmír az összindiai nacionalizmus mögé sorakozott fel. Az állam elismert mozgalmi vezetői a függetlenség első napjaiban úgy nyilatkoztak, hogy „mi nem hiszünk a »két nemzet teóriában«, amely olyannyira megmérgezte a légkört..., amikor testvér testvért ölt egész Hindusz tánban, Kasmír felemelte szavát a hindú-muszlim egység mellett”. Abdullah kijelentette: „biztosíthatom a hindú és a szikh kisebbséget, hogy amíg élek, életük és becsületük biztonságban lesz.”⁶⁷

Ekkoriban a fő politikai kérdés az volt, hogy a gyarmati India helyén és utódjaként létrejött két új állam, India és Pákisztán közül Kasmír melyikhez csatlakozik. A Mountbatten-terv értelmében a nem közvetlenül brit igazgatás alatt álló területek uralkodói kapták meg a választás jogát. A kasmíri mahárádza, Hari Szingh, amíg csak lehetett, halogatta a választást. Óriási nyomás nehezedett rá, az általa képviselt hindú vezető körök, földbirtokosok, kereskedők, uzsorások és hivatalnokok egyaránt féltek akár Indiához, akár Pákisztánhoz csatlakozni. Számukra Pákisztán vallási okokból szóba sem jöhetett, India viszont társadalmi-politikai megfontolásokból éppen olyan veszélyesnek tűnt fel, hiszen az új India

szekuláris, demokratikus és antifeudális vezetői eddigi privilégiumaik felhasználását helyezték kilátásba.

A pákisztáni vezetők, személy szerint Dzsinnah, különösen fontosnak tartották Kasmír Pákisztánhoz csatolását, részben a „két nemzet teória” általános érvényesítése érdekében, hiszen felfogásuk szerint a csaknem 80 százalékban muszlim Kasmír és Dzsammu kizárólag a muszlim Pákisztán része lehetett, részben nyilvánvaló stratégiai és gazdasági szempontokat vettek figyelembe.

Az indiai vezetők álláspontja kezdetben nem volt teljesen egyértelmű. Több kongresszista vezető kétségét fejezte ki a Mountbatten-terv ama tételét illetően, hogy ne népszavazás, hanem az uralkodók döntsenek egy-egy fejedelemség majdani hovatartozásáról. Sokan erősen kételkedtek a kasmíriak szándékát illetően. A vallásközösségi feszültség oly mértékben kiéleződött országszerte, hogy az „összindiai nemzet” teóriájának hívei is attól tartottak, Kasmír népe követi a pandzsábiakat, és Pákisztán mellett dönt. Voltak olyan vezetők is az új indiai államnak, akik éppen az ország egysége érdekében tartották elképzelhetőnek Kasmír elszakadását. Ők, beleértve az akkori belügyminisztert is, mindenekelőtt az India testébe beékelte Haiderábád állam még nyitott státusa miatt voltak bizonytalanok. Itt a helyzet pontosan fordítottja volt a kasmírinak. A muszlim uralkodó, a nizám és a hozzá kapcsolódó, ugyancsak muszlim földbirtokos és katonatiszti arisztokrácia gyakorolta a hatalmat a hindú földművesek, szabad foglalkozásúak és kereskedők milliói felett. Sokan attól tartottak, ha a kasmíri hindú maharádzsa döntése lesz a jogforrás Kasmír Indiához való csatlakozásához, akkor nem marad érvük a haiderábádi nizámmal szemben, aki országát Pákisztán részének kívánta nyilvánítani. Néhrú és elvbarátainak szűkebb csoportja mindenképpen India keretein belül kívánta látni Kasmírt, nem utolsósorban azért, hogy India nem hindú jellegét bizonyítani lehessen. Néhrú réalpolitikus volt, nem mondhatott le a Mountbatten-terv Kasmír esetében India számára kedvező kitételéről, azaz elfogadta, hogy az érlelődő népi felkeléstől és a kezdődő pákisztáni fegyveres támadástól megrettent maharádzsa kérte országa felvételét a független India kötelékébe.

A hindú sovíniszták körében két domináns csoport létezett. Az egyik tudomásul vette a szubkontinens vallási alapon történő kettéosztását, vagyis „tisztá” hindú, illetve muszlim állam kialakításában látta a megoldást, következésképpen Kasmírt, ha fájó szívvel is, de Pákisztán részének tekintette. A másik, amely sokkal hangosabb és befolyásosabb is volt (ide tartozott az RSS és a Dzsan Szangh) élesen ellenezte India felosztását, az

egész országban hindú uralmat akart bevezetni, továbbá Kasmír hindú jellegének visszaállításáról álmodozott.

A maharádzsa 1947. augusztus 15-ig, amely mind India, mind Pákisztán születésnapja, nem határozott arról, hogy hova csatlakozzon. A pákisztáni kormányzat ekkor patán törzsi harcosokat küldött Kasmír „felszabadítására”. Ennek az akciónak a célja az volt, hogy a pákisztáni hadsereget ne kelljen bevetni (ez azonnal háborúra vezetett volna Indiával), valamint az, hogy a patánok figyelmét eltereljék saját függetlenségi törekvéseikről. (Afganisztán egyébként igényt tartott Pákisztán patán lakta területeire.) A patán harcosok 1947. október 22–23-án kezdtek beözönlenni Kasmírba, 24-én a maharádzsa elmenekült. Menekülésének első állomásán, Dzsammuban fogadta őt az indiai kormány meghatalmazottja, és aláíratta vele csatlakozási kérelmét az Indiai Unióhoz. India Kasmír feletti szuverenitását jogilag ez az aláírás biztosította.

Sheikh Abdullah Kasmír egyetlen tömegpártja nevében támogatásáról biztosította az Indiához történt csatlakozás iránti kérelmét, de hangsúlyozta, hogy a maharádzsa aláírása nem lehet jogforrás, a csatlakozásról népszavazásnak kell dönten. Néhú november 2-án a következő rádiónyilatkozatot tette: „Október 24-én éjjel érkezett első ízben kérés hozzánk a kasmíri állam nevében, amelyben bejelentik csatlakozásukat, és azt, hogy katonai segítségünkre tartanak igényt... Sürgős üzenetet kaptunk nemcsak a maharádzsa kormányától, hanem a nép képviselőitől is, így Kasmír nagy vezetőjétől, Sheikh Abdullahtól, a Nemzeti Konferencia elnökétől. Elhatároztuk, hogy elfogadjuk a csatlakozást és légi úton csapatokat küldünk, de azt a feltételt kötöttük ki, hogy a csatlakozásról Kasmír népe döntsön véglegesen, amikor a béke és a rend helyreállt.”⁶⁸

Az indiai csapatok Kasmír nagyobbik részéről visszaverték a patánokat, de a hamarosan életbe lépő tűzszünet Kasmír másik részét (körülbelül egyharmadát) gyakorlatilag Pákisztánnak juttatta. Ezek után a pákisztániak azzal érveltek, hogy a népszavazás csak akkor tisztességes, ha mind az indiai, mind a pákisztáni csapatok elhagyják Kasmírt. India ezt az álláspontot nem fogadta el, abból kiindulva, hogy India és Pákisztán jogi helyzete teljesen különböző, az indiai csapatok indiai területen tartózkodnak, míg a pákisztániak pusztán megszállók.

Az ENSZ-ben az Egyesült Államok és Nagy-Britannia lényegében a pákisztáni álláspontot támogatták, azon az alapon, hogy a muszlim Kasmír Pákisztán része. Ezzel a vallási alapon szerveződő nemzet koncepciója újabb nemzetközi elismerést nyert.

A tűzszüneti vonal tartósnak bizonyult, mindmáig de facto államhatár

India és Pákisztán között. Pákisztán az általa ellenőrzött területekből Ázád Kasmír (Szabad Kasmír) néven külön tartományt szervezett, és igényt tart az egész Kasmírra. Az indiai alkotmány „különleges státust” biztosít Kasmírnak. Bár népszavazásra sohasem került sor, a csatlakozást nyíltan vállaló Nemzeti Konferencia az 1951-es választásokon – az első, amit valaha is tartottak Kasmírban – abszolút többséget szerzett. A választások azonban nem hoztak végleges politikai megoldást.

Sheikh Abdullah hamarosan olyan pozíciót kezdett képviselni, amely Kasmír igen széles körű autonómiájának kivívására irányult. Kétféle javaslatra körvonalazódott, az egyik mind a pákisztáni, mind az indiai csapatok kivonása Kasmírból, a másik egy régi brit terv felelevenítése: konföderáció India és Pákisztán között. Ez utóbbi azt jelentette, hogy mindkét állam megtartaná belső önállóságát, a központ hatásköre korlátozott lenne, Kasmír Indiával és Pákisztánnal azonos jogi státust kapna. Ezeket a javaslatokat élesen elutasították Delhiben és Iszlámábádban egyaránt, mindkét fővárosban Sheikh Abdullaht gyakran árulónak tekintették. Sheikh Abdullah és pártja azonban igen nagy befolyással rendelkezett a lakosság körében, amelynek nemzettudata a függetlenné válás után kezdett csak kialakulni.

A hindú nacionalista pártok és szervezetek, a Dzsan Szangh, a Hindú Mahászabhá, az RSS kampányt indítottak a Sheikh Abdullah vezette kormány ellen. Azzal vádolták a kormányt, hogy lazítja kapcsolatait Indiával. Sheikh Abdullah egyik legnagyobb tetszéssel fogadott beszéde, amelyet 1953 júliusában tartott, kétségtől mutat ilyen jeleket. Ebben úgy fogalmazott, hogy maga Néhrú sem tudja féken tartani a vallásos nacionalista erőket (az ő megfogalmazásában „a hindú kommunalistákat”), így elérkezett az idő, amikor Kasmír elbúcsúzik a szekuláris Indiától. A kasmíri vezető muszlim csoportok – legalábbis úgy tűnik fel megnyilatkozásaikból – olyan csaknem független Kasmír létrehozására törekedtek, amelyet legfeljebb a védelem és a külügyek kötnének össze Indiával. A központi kormány néhány napon belül energikusan fellépett, a kormányfőt és a vele szorosan együttműködő csoportok tagjait börtönbe küldte, és kemény kézzel elejét vette egy esetleges nyílt elszakadási akciónak.

A delhi döntést mind a mai napig sokan vitatják, lényegében ezt teszi az ellenzéki pártok többsége. Ezek abból indulnak ki, hogy nem volt bizonyíték a kasmíri vezető párt, a Nemzeti Konferencia szeparatizmusára. Az tény, hogy ez a párt soha nem hirdette meg a Pákisztánhoz való csatlakozást, éppen ellenkezőleg, ellenállt az ilyen, valóban létező aspirációk-

nak. Növelte a jogi problémákat az is, hogy 1963-ig Indiában semmiféle törvény nem tiltotta az elszakadás melletti propagandát, és a kasmíri Alkotmányozó Nemzetgyűlés csak 1957. január 26-án erősítette meg az Indiához való csatlakozást.

A csatlakozás megerősítése után Sheikh Abdullaht szabadon engedték, sőt engedélyezték, hogy közeli elvbarátai, így Mírzá Afszal bég vezetésével új politikai szervezet jöjjön létre Népszavazási Front néven. A „népszavazás” elnevezés nyilvánvalóan arra a szándékra utalt, hogy Kasmír státusát illetően sem a Mountbatten-tervet, sem a maharádzsa döntését, sem az Alkotmányozó Nemzetgyűlés határozatát nem ismerik el.

A szabadon bocsátott Sheikh Abdullah egy 1958. júniusi beszédében megkérdőjelezte az Alkotmányozó Nemzetgyűlés határozatát azon az alapon, hogy a testület nem demokratikus, és hivatkozott Néhrú azon ígéretére, hogy az Indiához csatlakozás kérdésében a kasmíri nép illetékes, tehát népszavazást kell tartani.

A központi kormányzat, Néhrú miniszterelnököt beleértve, elfogadhatatlannak tartotta ezt az érvelést, és Kasmír Indiához való csatlakozását befejezett tényként kezelte. Krisna Menon, a világszerte ismert politikus, akkori honvédelmi miniszter, egyenesen árulásnak nevezte Sheikh Abdullah beszédeit és a Népszavazási Front deklarációit. Abdullahot ismét letartóztatták azzal a hivatkozással, hogy tevékenysége az állam biztonságát veszélyezteti.

A kasmíri kérdés 1962-ben ismét nemzetközi figyelmet kapott azt követően, hogy a kínai csapatok súlyos vereséget mértek az indiai hadseregre, és olyan területeket foglaltak el, amelyeket India magáénak tartott és tart.

A pákisztáni vezetők megújuló önbizalommal nyúltak a kasmíri problémához. 1962–1963 folyamán tárgyalások folytak India és Pákisztán képviselői között. Indiai részről kinyilvánították, hogy 1500 négyzetmérföld területet hajlandók Pákisztánnak átadni azzal a feltétellel, ha Pákisztán az 1947-es kasmíri tűzszüneti vonalat nemzetközi határként ismeri el. A pákisztániak azonban nem elégedtek meg az 1947-ben elfogadott területtel, és egész Kasmírt követelték abban a hiszemben, hogy a kínai-indiai háború után fölénybe kerülnek Indiával szemben.

Az indiai szubkontinens országainak pozícióit érintő jelentékeny és hosszú távra kiható nemzetközi átrendeződés éppen ezekben az években ment végbe. Az eddig lappangó, és a külső szemlélők nagy része előtt rejtve maradt szovjet-kínai ellentétek itt és most váltak nyilvánvalóvá: a

Szovjetunió ugyanis egyre szorosabb kapcsolatokat épített ki a Kínával ellenséges Indiával, India lazított az Egyesült Államokhoz fűződő kapcsolatain, az Egyesült Államok viszont minden eddiginél egyértelműbben Pákisztán-barát politikát folytatott, az ötvenes évek elején még zavartalan, sőt bensőséges kínai-indiai kapcsolatokat a kínai-pákisztáni együttműködés váltotta fel. És ne feledjük: India, Pákisztán, Szovjetunió és Kína találkozása, illetve egymáshoz legközelebb eső pontja a hányatott történetű, sokak szerint bizonytalan státusú Kasmírban található.

Egy viszonylag kis és elmaradott ország sorsára a külső hatások is erős befolyást gyakorolnak ott, ahol ilyen nagyhatalmak mutatnak érdeklődést. De ez bizonyos mértékig fordítva is igaz. A Kasmírban zajló folyamatok nem csupán a belső viszonyokat alakítják, hanem hatással vannak a világpolitikára, a nagyhatalmak közötti kapcsolatokra is. Ezért korántsem volt közömbös, hogy mi történik magában Kasmírban.

Kasmírban 1963 decemberében drámai fejlemények bontakoztak ki, amelyeket a világsajtó felkapott, és amelyek éveken keresztül botránkozás és tréfálgatás célpontjai lettek. A fejlemények középpontjában a Hazratbal mecsetben történt lopás állt, amikor is Mohamed prófétának háromszáz éve ott őrzött egyetlen hajszála eltűnt. Óriási tömegek gyűltek össze az utcákon, a nyugtalanság kifejezetten Abdullah melletti, és a központi kormány elleni tüntetésekbe csapott át. Egy hét múlva az eltűntnek hitt hajszál előkerült, hitelességét a lakosság előtt tekintélynek örvendő vallási és politikai vezetők igazolták. Az incidens a középkorias forma ellenére egy nagyon is modern, nemzetközi vonatkozásokat is mutató politikai harc része volt. A központi kormány összegezte a tanulságokat, és Néhrú közbenjárására Sheikh Abdullaht – aki változatlanul ragaszkodott India, Pákisztán és Kasmír föderációjának gondolatához – ismét szabadon engedték. Ezt a gondolatot egyébként Néhrú is több megnyilatkozásában pártfogásba vette, Ajúb Khán és más pákisztáni vezetők viszont „abszurd javaslatnak” minősítették, amelynek a célja az, hogy India „bekebelezze” Pákisztánt.”⁶⁹

A kasmíriak kollektív politikai tudata sajátosan alakult. Egy kis részük elfogadta a „két nemzet teóriát”, így muszlim nemzetiségűnek tartotta magát. Ezek vagy átmentek a Pákisztán által elfoglalt Kasmírba, vagy az indiai Kasmírban maradvá gyakorlatilag elvesztették jelentőségüket. Sokan elfogadták a függetlenség előtt a Nemzeti Kongresszus által propagált, majd az új Indiában hivatalos rangra emelt „indiai nemzet” fogalmat. Az ő politikai képviselőik közül kerültek ki a központi kormány feltétlen támogatói.

A kasmíriak többsége azonban – beleértve a politikailag művelt és jómódú hangadó rétegeket is – nehezen tudott dönteni, valamiféle harmadik megoldással kacérkodott. A habozást, bizonytalanságot és a zavart legjobban magának Sheikh Abdullahnak a politikája és megnyilatkozásai mutatják. 1965-ben, amikor külföldre utazott, útlevelébe a nemzetiségét tudakoló kérdésre azt írta be, hogy „kasmíri muszlim”. A delhi vezetés habozását, bizonytalanságát és zavarát viszont az mutatja, hogy ezt a választ előbb tudomásul vette (Néhrú megfogalmazásában: számunkra az volt a fontos, hogy indiai útlevéllel utazott), később viszont az államhoz és a nemzethez való illojális magatartás bizonyítékának tekintette. Valóban, a kasmíri politikai tömegpártok (Nemzeti Konferencia, majd Népszavazási Front) vezetőinek nemzetkonceptiója sok ellentmondást tartalmazott, és mindenképpen szemben állt az „indiai nemzet”-felfogással. Néhány idevágó álláspont: „... hogy Kasmír India része, ez bolondság”, mi „az egész szubkontinensnek (és nem Indiának) vagyunk állampolgárai...”, a kasmíriak külön nemzetet alkotnak, „elhatároztuk, hogy helyreállítjuk függetlenségünket és szuverenitásunkat”. A kiéleződött indiai-pákisztáni ellentétek közepette elfogadott vélemény: „India muszlimjainak emlékezniük kell, hogy mi Indiában születünk, és India becsülete a mienk... Pákisztán testvérünk és szomszédunk...”⁷⁰

Kasmírban vitathatatlanul folyamatban volt egy sajátos nemzetiségi tudat kialakulása. Ehhez ösztönzést adott az 1971-es újabb indiai-pákisztáni háború. Először is azzal, hogy Pákisztán példátlan kegyetlenséggel lépett fel saját, szeparatistának nevezett országrészével, Kelet-Pákisztánnal szemben. Ennek lakói, legalábbis kezdetben, csupa olyasmit követeltek – nagyobb autonómiát, anyanyelvük használatának jogát, az állam jövedelmének méltányosabb elosztását, a közteherviselésben való arányos részvételt –, aminek zömét Indián belül a kormány biztosította a kasmíriaknak. Másodszor viszont azzal, hogy a pákisztániak katasztrofális vereséget szenvedtek Indiától, Kelet-Pákisztán muszlim népe örömujjongva, felszabadítóként fogadta az indiai, többségében hindúból álló hadsereget. A szubkontinensen Kelet-Pákisztán helyén új szuverén állam, Bangládés jött létre. E fejleménynek nem lebecsülendő ideológiai jelentősége is van, megtört ugyanis a vallási azonosságon felépülő állam logikája, Pákisztánt ezek után senki sem nevezhette az indiai muszlimok országának. Bangládésnek több lakosa van, mint Pákisztánnak, nem beszélve arról, hogy Indiában is több muszlim él, mint amennyi Pákisztán összlakossága. Vesztett erejéből a muszlim vallásúak és az urdú nyelvet beszélők közötti azonosulás is, hiszen Bangládés hivatalos és többségi nyelve a bengáli.

Pákisztán katonai-politikai, gazdasági és erkölcsi ereje meggyengült, s ezzel sokat veszített a muszlimokra gyakorolt vonzerejéből. 1972 júniusában az akkor új, később tragikus sorsú miniszterelnök, Bhutto Szimlába érkezett, hogy tárgyalást folytasson Indirá Gándhí indiai miniszterelnökkel a szubkontinens jövőjéről. A július 2-án aláírt szimlai szerződés legfontosabb pontjai Kasmírra vonatkoztak. A dokumentum kimondta, hogy az 1971. december 17-i tűzszüneti vonalat mindkét fél tiszteletben tartja, egyik fél sem törekszik azt egyoldalúan megváltoztatni, tekintet nélkül a jogi és egyéb interpretációkban meglevő különbségekre.

A szimlai szerződés újabb csapást mért a muszlim sovinsztákra, akik Pákisztántól vártak segítséget. Az „egységes indiai muszlim nemzet” koncepciója súlyos vereséget szenvedett Kasmírban. Csupán egyetlen politikai szervezet, a Dzsamát-e-Iszlámí képviselte a gyakorlatilag Pákisztánbarát, muszlim szeparatista vonalat. Ez a csoportosulás a Kasmírban állomásozó indiai hadsereget „megszállónak” nevezte, Abdullah pártjának, a Nemzeti Konferenciának vezetőit pedig „indiai kutyáknak”. Jelszava: „a mi vezérünk maga a próféta”. A nyilvánvalóan muszlim sovinszta párt az 1983-as választásokon egyetlen egy mandátumot sem szerzett!

A már meglevő alapokon olyan kasmíri nemzetiségi tudat erősödött meg, amely tudomásul vette az Indiához tartozást, de tartalmazott muszlim történelmi és kulturális elemeket. Figyelemre méltó, hogy a különálló „kasmíri nemzet” ideája a nem muszlimokat egyáltalán nem vonzotta. Az állam déli részén, Dzsamában élő hindú dógrá etnikai (és kaszt-) közösség politikai szervezete, a Dógrá Mandal azt javasolta, hogy Dzsammu különüljön el Kasmírtól, legyen a szomszédos, csaknem teljesen hindú vallású Himácsal Pradés része. Olyan vélemények is elhangzottak, hogy Kasmírtól a főleg buddhista lakosságú, a nepáliakkal rokon népességű Ladakh váljon ki, és irányítsák azt központilag.⁷¹ Ezek a javaslatok Új-Delhi számára teljesen elfogadhatatlanok voltak, mindenekelőtt azért, mert vallási alapon törekedtek közigazgatási egységet létrehozni, vagyis megismételni az Indiai Köztársaságon belül azt, ami India egészével történt a függetlenné válás előestéjén. A központi kormány ugyanakkor magáévá tette a Nemzeti Kongresszusnak már a húszas évektől kezdve propagált elvét a nyelvi államok létrehozásáról. Ezen az alapon a kasmíriak nemzetiségi aspirációi nem találtak elutasításra. A kasmíri nyelv egyébként kezdettől fogva India egyik alkotmányban is feltüntetett hivatalos nyelve.

1975 februárjában megszületett a delhi kormány és a Kasmíri Szövetségi Állam közötti 6 pontos, úgynevezett kasmíri megállapodás, amely

széles körű autonómiát biztosít Kasmírnak. Alapelve azonban az, hogy „Kasmír az Indiai Unió alkotórésze”, az ország integritásával kapcsolatos ügyek a központi törvényhozás hatáskörébe tartoznak, míg a többi terület a kasmíriak felelősségét és jogát képezi.

A kasmíri megállapodás a szekuláris és demokratikus elvek diadalát jelenti. A kasmíriak többsége, maga Sheikh Abdullah, aki Indirá Gándhí pártjának nyílt támogatásával ismét elfoglalta az állam miniszterelnöki székét, elfogadta az indiai állam egységét. Fontos emlékeztetni arra, hogy Kasmírban a központi kormánnyal való rossz viszony és a kölcsönös gyanakvás évei alatt sem vált sohasem kérdésessé a szabad nyelvhasználat, a szabad vallásgyakorlás. Kasmír a megállapodás alapján megőrizte belső autonómiáját, ami kiterjed a nem kasmíriaiak földvásárlási tilalmára is.

A sajátos kasmíri körülmények között a kontinuitást Abdullah családja biztosította. Abdullah 1981 szeptemberében bekövetkezett halála után a központi kormány jóváhagyásával fia, Faruk Abdullah vette át a Nemzeti Konferencia párt- és a kormány elnökének tisztét.

Faruk Abdullah nem sokáig maradt hatalmon. 1982-től kezdve már a Nemzeti Kongresszussal szemben álló országos ellenzék soraiban találjuk. Témánk szempontjából az a fontos, hogy ez az egyébként igen heterogén ellenzék, amely felölelte mind a Dzsanata Pártot, mind az úgynevezett marxista kommunista pártot, noha a nagyobb regionális autonómia mellett állt ki, elutasította a szeparista tevékenységet. A kasmíri politikai elit tudomásul vette a szekuláris India kereteit, és ezen belül tevékenykedik. A kasmíriak ma sem teljesen kialakult nemzettudatában a „muszlim nemzet” teóriájának, úgy tűnik fel, egyre kisebb a jelentősége, ugyanakkor az Indiában másutt is tapasztalható nemzetiségi és nyelvi identitás együtt fejlődik.

A nagy toleranciát mutató indiai politikai rendszer, ha ellentmondásosan is, de vitathatatlanul elősegítette az integrációs folyamatokat, miközben nem tette kétségessé a nemzetiségi-nyelvi különállás és fejlődés lehetőségét és jogosultságát.

4. TAMIL NÁDU

Az indiai szubkontinensen az Észak-Dél különbözősége évezredek múltjára tekint vissza. Az árja hódítók ugyan eljutottak a legdélebbi területekre is, de az eredeti dravida etnikum és nyelvek mindmáig megmaradtak és csaknem kizárólagosak a mai Tamil Nádu, Kerala, Karnátaka és Ándhra

Pradés államokban. India déli harmadának vallási hovatartozása egyáltalán nem kétséges, a hinduizmus kitéphetetlen gyökereket eresztett, sőt történelmi tény, hogy éppen Délről indult a hindú ellenreformáció a buddhizmus ellen, később pedig a muszlim hódítás századaiban Dél sokkal inkább megőrizte a hindú anyagi és szellemi kultúra sajátosságait. Az Északtól való eltérés tehát nem vallási-kulturális eredetű.

A déli problémákról mégsem lehet azt mondani, hogy teljes egészében a modern polgári nemzeti és nyelvi tudat természetes megnyilvánulásai, hogy csupán a nemzetté válás elkerülhetetlen következményei lennének. Indiában minden bonyolultabb, és a történelem ebben az esetben is a valóság szerves része.

A modern politikai gondolkodásban e század elejétől tudatosodott szélesebb körben a Dél különbözősége, bár bizonyos előzmények már voltak. Mit értünk előzínényeken?⁷²

Mindenekelőtt azt, hogy Dél-Indiát egészen a múlt század közepéig-végéig a külső hatásoktól lényegében mentes hinduizmus hatotta át. A maga teljességében virágzó hinduizmus a bráhminok szinte kizárólagos vezető szerepével járt együtt a műveltség, az iskolázottság és a társadalmi presztízs területén, de a bráhminok magas tisztségeket töltöttek be az államigazgatásban, később pedig a nyugati típusú szabad foglalkozásúak között. Gazdasági helyzetük lényegesen jobb volt más kasztközösségek helyzeténél. A bráhminok hegemoniája a szanszkrit nyelv különleges helyzetét is jelentette a dravida nyelvekkel szemben, bár a legjelentősebb dravida nyelv, a tamil több mint kétezer éves írásbeliséggel rendelkezik.

Közismert továbbá a bráhminok sajátos, a délieket meghódítottként kezelő „árja faji” felfogása. E felfogás létezését, tényleges politikai hatását nem befolyásolta az, hogy a dél-indiai bráhminok nagy csoportjai dravida eredetűek, s ennek tudatában is vannak. Igaz, ez a felfogás nem azonos a XX. században hírhedtté vált fajelméletekkel és a velük kapcsolatos gyakorlattal, de bizonyos elemei a faji megkülönböztetésnek és elkülönülésnek vitathatatlanul megtalálhatóak benne. A bráhmin felfogás szerint Délen egyedül ők az indoárják leszármazottai, az ő elődeik terjesztették el mindazt, ami értékes vagy egyáltalán figyelemre méltó, egyedül az ő kiváltságuk a Védák tanulmányozása, értelmezése és a papi hivatás gyakorlása, az ő joguk és kötelességük a társadalom szellemi irányítása. A szigorú kasztszabályok eleve tiltották – és tiltják – az egyes kasztok közötti érintkezések bizonyos formáit. Ez a tiltás különösen erősen érvényesült a bráhminok és más kasztok közötti viszonyban.

A hagyományos hindú társadalom évezredekken át együtt tudott élni a

bráhmin felsőbbrendűség tanításaival és gyakorlatával. A konfliktushelyzetet csökkentette, hogy az egész társadalom hierarchikusan különböző státusú kasztok százaira bomlott, átmenetileg pedig enyhítette a vallási reformmozgalmak egy-egy hulláma. Ám a felbukkanó vallási reformok hosszú távon még tovább szilárdították a kasztrendszert, ugyanis az egyes vallási reformok hívei hamarosan újabb quasi kasztközösséggé formálódtak, ezzel beépültek a fennálló társadalmi szerkezetbe.

A déliek, ezen belül a tamilok ma ismert modern nemzetiségi problémái a múlt század közepén kezdtek formát ölteni. Ekkorra a brit uralom már teljesen megszilárdult, és Madrászi Elnökség néven olyan adminisztratív egységet hozott létre, amely gyakorlatilag az egész dravida Délt magába foglalta. A többféle dravida nyelvet beszélő, eltérő történelmi múltú népek társadalmi jellemzői igen hasonlóak voltak. Az alig több mint 3 százalékot kitevő bráhminok továbbra is abszolút domináns pozíciókkal rendelkeztek, az érinthetetlenek aránya mintegy 20 százalék volt, az örökölhető nagybirtok szerepe Délen lényegesen kisebb szerepet játszott, mint Északon, a művelhető földterület nem egészen egynegyede tartozott ebbe a kategóriába. A falu viszonyait a rájativárínak nevezett földbérleti rendszer határozta meg. Ez lehetővé tette, hogy a rituálisan nem túl magas földműves kasztok (vellála, reddi, kamma) mint középbirtokosok jelentős gazdasági erőre tegyenek szert.

Ez a nagytömegű, gazdaságilag feljövőben levő, különböző dravida nyelveken beszélő népesség azonban teljesen háttérbe volt szorítva vallási, kulturális és politikai téren. A bráhminok az V. századtól kezdve, amikor a buddhizmus Dél-Indiából teljesen kiszorult, olyan átütő erejű ideológiát alakítottak ki és terjesztettek el, amely a Védákra hivatkozva a lakosság többségét teljesen megfosztotta saját múltjától, irodalmától, önbecsülésétől. A bráhminok árja-ideológiája minden dravida népet alsóbbrendűnek tekintett, és ezen ideológia hívei következetesen őrizték az „árja örökséget”.

A gyarmati hatóságokkal is a bráhminok kerültek először kapcsolatba. Adminisztratív gyakorlatuk, műveltségük, gyorsan megszerzett angol tudásuk nélkülözhetetlenné tette őket az új hatalom kiépítésében és működtetésében. A madrászi egyetem hallgatóinak zöme még a két világháború között is a bráhminok közül került ki. A brit hivatalnokok bráhmin-szimpatája egészen a századfordulóig töretlen volt, ugyanakkor a demokratikus érzelmű, vagy egyszerűen humanista beállítottságú misszionáriusok hangot adtak felháborodásuknak a bráhminok faji jellegű kasztgőgjé, a kasztmegkülönböztetések gyakorlata, a bráhminok elitista magatartása

miatt. A misszionáriusok ellenérzéseihez kétségkívül hozzájárult az, hogy tértítési tevékenységük megtört a bráhmínok kifinomult ellenállásán, híveket kizárólag az alsóbb kasztok tagjai közül tudtak toborozni. Így keletkezett az a furcsa helyzet, hogy az angol tudományos művek, a hivatalos brit politika irányvonalától függetlenül, lényegesen hozzájárultak a dravida történelem rekonstruálásához, a nyelvemlékek értelmezéséhez, a dravida nyelvkönyvek elkészítéséhez, vagyis megteremtették a dravida nemzeti öntudat kialakulásának számos építőkövét. A dravida kérdésről szóló korabeli angol tudományos álláspontok tehát nem tükrözik vissza a brit hivatalos véleményt. Ennek az az oka, hogy míg a misszionáriusok egy része elmélyült kutatómunkát végzett, és mind több mű publikálásában látta élete értelmét, a hivatalnokoknak és katonatiszteknek sem idejük, sem kedvük vagy képességük nem volt történeti vagy filológiai műveket alkotni. A későbbi dravida tudati fejlődésre olyan tudományos alkotások gyakoroltak nagy hatást, mint Robert A. Caldwellnek, Tirnnelveli püspökének 1856-ban megjelentetett összehasonlító nyelvtana, amelyben kifejtette ama véleményét, hogy a tamil kultúrát nemcsak hogy nem fejlesztette, hanem kifejezetten tönkretette az árja jellegű szanszkrit kultúra.

Az összindiai hindú jellegű bráhmín hagyománnyal szemben hamarosan egy sajátos árja- és bráhmínellenes dravida, ezen belül tamil nemzeti tudat kezdett körvonalazódni. Első képviselői az angol iskolákat végzett kiskorú nem bráhmín értelmiségiek voltak, akik nem kevés ösztönzést kaptak a misszionáriusoktól.

A múlt század nyolcvanas éveitől kezdett megváltozni a hivatalos brit vélemény is a bráhmínokról. Ez nyilvánvalóan abból eredt, hogy az ekkortájt megjelenő indiai nemzeti mozgalom, maga a Nemzeti Kongresszus vezetősége nagyon erősen bráhmín összetételű volt, az új típusú összindiai nacionalizmus pedig ideológiailag sok olyan elemből építkezett, amely a bráhmanikus hindú kultúra része volt. Ráadásul az angolok eltűlozták a bráhmínok tényleges szerepét a nacionalista mozgalomban, miután főleg a kezdeti időkben, eleve képtelenségnek tartottak bármiféle nemzeti törekvést az általuk teljesen atomizálnak és heterogénnek tekintett Indiában. Így az egész britellenes szervezkedést a modernizációval szemben álló bráhmínok összeesküvésének tekintették. Megerősítette ezt a véleményüket, hogy Délen az első világháborúig valóban szinte kizárólag a bráhmínok kapcsolódtak be a Nemzeti Kongresszus tevékenységébe.

A hivatalos brit szerepvállalás a bráhmín–dravida viszony alakításában jól érzékelhető Mountstuart Elphinstonnak a Madrászi Elnökség kor-

mányzójának 1886-ban a madrászi egyetem végzős hallgatói előtt tartott beszédében:

„Önök a tiszta dravida faj képviselői... Azt szeretném, ha a preszanszkrit elem sokkal inkább megerősödne önök között... Önöknek kevesebb közük van a szanszkrithez, mint nekünk angoloknak... Néha az európaiak durván niggereknek nevezik az indiaiakat, de sohasem illetik a délieket »a majmok hadosztályai« elnevezéssel, ahogyan a szanszkritul beszélők vagy írók teszik. A szanszkritul beszélők, és nem az európaiak hívták a déli fajokat ráksaszáknak, azaz démonoknak. Ők teremtték meg a varna, a szín szerinti társadalmi megkülönböztetést.”⁷³

A fenti idézet önmagáért beszél. A kormányzó egy célt követett, nevezetesen a bráhminokon keresztül akarta szembefordítani az újonnan születő és feltehetően a modern politikai tudatosodás élharcosává váló dravida származású értelmiséget az összindiai nacionalizmussal.

Délen az önálló nemzeti tudati fejlődés a múlt század végétől gyors ütemű volt, és ennek egyik hajtóereje a britek által is ösztönzött bráhminellenesség, az Északtól való elhatárolódás. Ez azonban csak egy a lényegi tényezők közül. Természetes, a világ minden részén megfigyelhető folyamatról van szó, ennek általános okai Dél-Indiában sem mutatnak a Föld más részeitől minőségileg eltérő sajátosságokat. A történelmi és nyelvi különbségeknek megfelelően a Dél nemzeti ébredésének egyidejűleg három szintje mutatkozott: az első az összindiai nacionalizmus, amely szorosan kapcsolódott a Nemzeti Kongresszus által képviselt függetlenségi mozgalomhoz, a második a dravida Dél egységét és az árja Északtól való különállását hangsúlyozó dravidizmusban nyilvánult meg, a harmadik viszont az egyes dravida nyelveknek és etnikumoknak megfelelő tamil, malajálam, telugu és kannada nacionalizmus megjelenése. Közülük legjelentősebb a legősibb kulturális és politikai hagyományokkal rendelkező tamil mozgalom.

A három szint sajátos egységként is megjelenhetett, amint ezt az India-szerte nagyra értékelt Szubrahmanian Bháratí költő munkássága mutatja. A bráhmin származású Bháratí a modern tamil irodalom legjelentősebb képviselője, a tamil nemzeti újjászületés egyik atyja, aki azonban a tamil nemzeti kulturális ébredést az összindiai függetlenségi törekvések részeként értelmezte. Bháratí a Nemzeti Kongresszus szélsőségesnek nevezett, Tilakot vezetőjéül elismerő szárnyához tartozott. Bháratí legismertebb költeményei a tamil nyelv és a tamil haza nagyságát hirdetik. Gondolatvilágukat érzékeltetik két versének jellegzetes sorai:

„Sok nyelvet ismerek ugyan, hanem a tamilnál
édesebbre sohase leltem.

Sötét a világ, körülöleli az elnyomatás,
süvölt a gyalázat. Ha még ősi
anyanyelvünk végzete is a feledés lesz,
mit is ér élnünk? Feleljetek!”

Egy másik verséből vett idézet:

„A szép Tamilországról szólni – méznél
édesebb fülünknek. Amikor
atyáink birodalmáról beszélünk,
lélegzetünk közös erő fogja össze.”⁷⁴

A Bháratí által megfogalmazott világkép mindmáig igen értékes örökségnek számít, jól szolgálja az „egység a sokféleségben” elvet, amelyet Néhrú a nemzetiségi kérdésben hirdetett.

A Bháratí-féle szintézissel szemben azonban erős szélsőségek is kialakultak, és ugyancsak máig éreztetik hatásukat. Egyrészt tovább él egy, az árja teóriát nyíltan vagy rejtve magában foglaló, a regionális történelmi és nyelvi különbségeket figyelmen kívül hagyó nézetrendszer – főleg a hindú sovinizmus formájában, másrészt a húszas évektől kezdve a tamilok lakta terület és általában a Dél időnként meghatározó politikai áramlatává a dravida kizárólagosságot hirdető, India egységét is támadó etnikai alapú nacionalizmus vált.

A dravidizmus képviselői a függetlenségi harc kritikus időszakaiban gyakran szembefordultak a Nemzeti Kongresszussal, sőt magukkal az önkormányzati törekvésekkel is. Az egyik népszerű jelszó így hangzott: „Home Rule is Brahmin Rule” – vagyis az önkormányzat egyenlő a bráhmin kormányzattal. A dravida mozgalom tartós politikai szervezeti formát is öltött az 1917-ben létrejött Justice Párt keretei között. A Justice Párt egyik fő törekvése a nem bráhminok alkotmányban rögzítendő arányos politikai képviseletének elérése volt, ideológiailag fontos tételként pedig azt hangsúlyozták, hogy India lakói semmiképpen sem tekinthetők egyetlen nemzet fiainak.

A Nemzeti Kongresszus sajátos ellenlépésre szánta rá magát: Délen létrehozták a párt nem bráhmin frakcióját. Ez a rendkívüli hajlékonyságról tanúskodó kezdeményezés kifinomult politikai érzékenységre vall. Ily módon ugyanis a nemzeti mozgalom vezetői egyfelől tudomásul vették a nem bráhminok jogos érdekeit, másfelől igyekeztek megakadályozni, hogy a déliek tömegei szembekerüljenek a függetlenségi törekvésekkel,

és körükben a szeparatista álláspontok győzedelmeskedjenek. A Nemzeti Kongresszus taktikája hosszú távon sikeresnek bizonyult, ugyanis fokozatosan elérték azt, hogy a bráhmínellenesség nem feltétlenül járt együtt az angolbarátsággal. A későbbiekben a dravida Dél nagyszámban adott kitűnő képességű és nagy hatású, összindiai keretekben gondolkodó hazafiakat.

A dravidizmus tehát a továbbiakban többféle politikai irányt vett, mindez azonban csak tovább erősítette, immár a Nemzeti Kongresszus helyi szervezeteinek többségében is, a dravida nemzeti identitás, valamint a bráhmínikus árja kultúrával való szembenállás érzéseit. A húszas években a helyi választásokon a Justice Párt elsőpró sikereket aratott, ennek alapján érvényesíteni tudta azt a törekvését, hogy a közigazgatásban és az oktatási intézményekben a nem bráhmínok részvétele számarányukhoz közelítsen, vagyis hosszú távon abszolút többséget érjen el.

A dél-indiai társadalom azonban sokkal bonyolultabb volt annál, hogy a politikai életet kizárólag a bráhmín-dravida ellentétek uralják. A dravidizmus elsősorban a jobb módú földművelő és földbirtokos kasztok és a városi értelmiség, kispolgárság, részben a munkásság politikai-ideológiai megnyilvánulása volt. A legszegényebb, többnyire föld nélküli falusi és szaktudás nélküli városi érinthetetlenek eltérő érdekei hamarosan felszínre törtek. A magukat ádi-dravidáknak, azaz ős-dravidáknak nevező érinthetetlenek saját politikai szervezetet hoztak létre (South India Adi-Dravida Congress), amely egyre élesebben szemben állt a Justice Párttal.

Hamarosan a dravidákon belüli nyelvi különbségek is politikai megfogalmazást kaptak. A telugu és más dravida nyelvű közösségek – főleg a malajálam és kannada nyelvűek – egyre határozottabban követelték a saját intézmények, végül a saját államiság létrehozását. Eredeti formájában a dravidizmus elsősorban a tamilok között maradt fenn. Ennek jelentőségét az adja, hogy ők a legnépesebb és legfejlettebb kultúrájú dravida nép.

A Justice Párt a húszas évek végére elszigetelődött, nem tudott megbirkózni a kaszt- és nyelvi ellentétekkel, és népszerűtlenségét növelte, hogy elutasította a függetlenségi törekvéseket. A dravidizmus azonban reális társadalmi problémákra adott válasz volt, ezért a Justice Párt visszaesése után új kifejezési formákat talált. Ez az új forma a Rámaszvámi Naiker által alapított „Önbecsülési Mozgalom” volt. A dravida nacionalizmus logikus továbbfejlődését, egyben radikalizálódását jelentette. A bráhmín felsőbbrendűség elvetését követte a hinduizmus formális támadása is. Az új mozgalom ugyanis teljesen elvetette a kasztrendszer, fellépett a bráhmín papok alkalmazása ellen, ösztönözte a kasztok közötti házassági kap-

csolatokat, és filozófiájában a materialista irányzat érvényesült. Rámasz-vámí Naiker a dravidizmus radikális, plebejus irányzatát képviselte, tömegbázisát az érinthetetlenek bevonásával is támogatta. Az új dravida mozgalom élesen szemben állt mind a brit uralommal, mind pedig a Nemzeti Kongresszussal, személy szerint Gándhival. Követelte a szanszkrit és hindí nyelvek propagálásának megszüntetését, és eljutott a társadalom forradalmi átalakításának gondolatához.

A Naiker-féle irányzat nemcsak a Nemzeti Kongresszust fosztotta meg természetes bázisától, hanem a születőben levő kommunista mozgalmat is. A kommunistákat kényelmetlen helyzetbe hozta, hogy Naiker 1931-ben sikeres látogatást tett a Szovjetunióban. (Ez volt az az időszak, amikor a Komintern és Gándhiék kapcsolata a mélypontra került.)

A Nemzeti Kongresszus és a dravida nacionalizmus viszonya végképpen a harmincas évek második felében romlott meg, amikor rövid ideig kongresszista helyi kormány volt hatalmon. Ez a kormányzat ugyanis élesen fellépett a dravida nacionalizmussal szemben, kötelezővé tette a hindí nyelv oktatását, majd egy utcai tüntetés alkalmával Naikert börtönbe zárta. Ezzel Naiker mártír lett, és – bár semmiféle komolyabb iskolai végzettsége nem volt – a továbbiakban hivatalosan Perijárnak, azaz a Nagy Bölcsnek nevezték. 1938-ban történt kiszabadulása után egyesítette mozgalmát a Justice Párt maradványaival, és minden eddiginél szélesebb bázisra támaszkodva nyíltan követelte a dravidák külön nemzetként történő elismerését. Ez a követelés azután kapott nagyobb visszhangot, hogy a Muszlim Liga a hindúkat és muszlimokat különálló nemzetnek nyilvánította, és a muszlimok külön államának, Pákisztánnak a létrehozása mellett kötelezte el magát. Perijár a „három nemzet teóriát”, vagyis az árják, a muszlimok és dravidák külön nemzetként való elismertetésére irányuló koncepciót 1941-ben fogalmazta meg.

A „két nemzet teóriához” hasonlóan a „három nemzet teóriának” is számos gyenge pontja van. Ehelyütt elég csak arra utalnunk, hogy India lakóinak árjakra, muszlimokra és dravidákra való felosztása teljesen összekeveri az etnikumnak, a nyelvnek és a vallásnak a kategóriáit. Ez a teória minden újind nyelven beszélőt automatikusan árjának minősít, de az esetleg velük hasonló etnikumú muszlimokat kizárja ebből a kategóriából. Míg az északiakat vallási kritérium alapján osztályozza, Észak és Dél között az etnikai különbségekre helyezi a súlyt, és egyetlen kritériumnak a nyelvi különbözőséget tekinti. Hozzá tartozik az igazsághoz, hogy egységes dravida nemzet sem a valóságban, sem a tömegek tudatában nem létezett. Mindazonáltal a kérdés politikailag mégiscsak bonyolultabb, hiszen

a déliek befolyásos politikai csoportjai kétségkívül egyértelműen el akarták határolni magukat az árjának tekintett Északtól.

Nem válaszolhatunk teljes határozottsággal arra a kérdésre, hogy Perijár mozgalma mennyire állt kifejezetten szemben India egységével, vagyis szeptatista jellegűnek tekinthető-e. Figyelemre méltó ugyanis az a tény, hogy a második világháború éveiben az általa vezetett dravida mozgalom sok fiatal tagja Burmába szökött, hogy Szubhás Csandra Bósz [Subhas Chandra Bose] Nemzeti Hadseregében harcoljon az angolok ellen. Bósz kétségkívül szemben állt Gándhival és Néhrúval, akik ellenezték a japán támogatással folytatott fegyveres harcot. Ám Bósz éppen a független, egyben egységes Indiáért küzdött, vagyis a hozzá való csatlakozásban egy összindiai cél is kifejeződött, ami jóval túlmutatott a pusztá szeptatizmus támogatásán.

A külön dravida állam létrehozása 1944-től hivatalosan szerepelt a dravida mozgalom programjában, amikor létrehozták az új Dravida Kazsagamot [Dravida Kazhagam] (Dravida Szövetség). Ebből vált ki 1949-ben a máig működő Dravida Munnetra Kazsagam, a Dravida Újjászülés Szövetsége (DMK) a kevésbé plebejus stílusú Annadurai irányítása alatt.

1947 után egy évtizeden keresztül a Nemzeti Kongresszus Délen is elvitathatatlan vezető párt volt, a függetlenség kivívásának és az új állam megalapításának sikere ugyanis átütő hatásúnak bizonyult. A nagy tömegek előtt úgy tűnt fel, hogy a Nemzeti Kongresszus fokozatosan megvalósítja programját, és egyedüli letéteményese a demokratikus és szekuláris Indiának. A Nemzeti Kongresszus népszerűségét növelte, hogy megígérte: megteremti az egyes dravida nyelvű közösségek Indián belüli saját államiségát. Ezek a várakozások, amelyeket konkrét kormányzati cselekedetek is igazolni látszottak, gyöngítették a dravida szolidaritást közép-pontba helyező DMK-propaganda hatását. A DMK tevékenysége a függetlenné válás után döntően a tamil nyelvterületre összpontosult, és akciói főleg a tamil nyelv védelmére irányultak a hindí nyelvvel szemben. A párt programjában és igazi törekvéseiben azonban jelen volt az Indiától esetleg teljesen külön tamil államiség létrehozása.

Az indiai és a világközvélemény a tamil problémával csak 1958 januárjában találkozott drámai körülmények között. A Madrászba érkező Néhrút a város ekkor fekete zászlókkal fogadta, a DMK így akarta kifejezni tiltakozását az „árja elnyomás” ellen. A tüntetések és az azt követő letartóztatások feszült politikai légkört teremtettek. 1959-ben a DMK India Kommunista Pártjának támogatásával megnyerte a városi választásokat.

Hamarosan az újonnan hivatalba lépett vezetés követelte a „tamilok állama”, azaz a Tamil Nádu elnevezés elfogadását, a hindí nyelv kötelező oktatásának megszüntetését, és korántsem egyértelmű álláspontot foglalt el az indiai-kínai viszonyban. A DMK polgárháborúval fenyegetőzött abban az esetben, ha követeléseit visszautasítják.

A delhi kormány igen rugalmasan válaszolt. Néhrú személyesen kereste meg a legmegfelelőbb formulát, amelynek értelmében az angol nyelv hivatalos használata 1965 után sem szűnik meg. Ennek viszonzásaként a madrászi kormány a kínai-indiai háború kitörése után teljes mértékben Indiát támogató döntést hozott.

A kényes egyensúly azonban könnyen felborulhatott, amint ez Néhrú 1964-ben bekövetkezett halálával meg is történt. Néhrú elhunytá szerencsétlen módon egybeesett az angol nyelv használatára vonatkozó, az alkotmányban is rögzített tizenöt éves türelmi idő lejártával (1965. január 26.). Ez a nap a köztársasági évforduló napja, amely alkalomból Madrászban és másutt nagy tömegek jelenlétében és közreműködésével megyalázták a nemzeti zászlót. Ismét fekete lobogók jelentek meg az épületeken, a központi kormányzat szimbólumait megrongálták vagy megsemmisítették. A rendőrség tüzet nyitott, a helyzet kaotikussá vált. A központi kormányzat két tamil származású minisztere lemondott. Nagy visszhangot váltott ki a tamil területek Indiától való elszakadásának követelése.

A központi kormányzat politikai engedményeket tett: India elnöke az akkor éppen tamil származású Rádhákrishnan, valamint az új miniszterelnök, Sásztri és az akkori tájékoztatásügyi miniszter, Indirá Gándhí együttesen nyilvánították ki, hogy a hindí még sokáig nem lesz India egyetlen hivatalos nyelve. A közrend helyreállt, de az uralkodó pártba, a Nemzeti Kongresszusba vetett bizalom megrendült. Újból megerősödött az a hangulat, hogy a Nemzeti Kongresszus az északi árja területek és a bráhmínok uralmának eszköze. A negyvenes évek végén alapított dravida, pontosabban tamil szeparatizmust hirdető párt, a DMK, óriási népszerűségere tett szert, és az 1967-es általános választásokon elsöprő győzelmet aratott a tamil lakta választási körzetekben.

A választásokat követően drámaian vetődött fel egyrészt az az elméleti kérdés, hogy tartható-e az „indiai nemzet” koncepciója, amely magában foglalja a különböző nyelvű közösségeket, másrészt az a gyakorlati kérdés, hogy megőrizhető-e, és ha igen, milyen formában India politikai egysége. Az indiai politikai elit mesterien kezelte ezt az ügyet. Óvakodott ugyan attól, hogy feladja a nehezen definiálható „egységes indiai nemzeti identitás” fikcióját, nyilvánvalóan tartott a nemzeti önrendelkezési jog

felvetődésétől, de messzemenően tudomásul vette az ország nyelvi-kulturális különbségeit, elismerte „a nyelvi alapon szervezett államiság” gondolatának érvényességét és ennek alapján az Indiai Köztársaság föderális szerkezetének továbbfejlesztését. A delhi központi kormány meg tudott állapodni a DMK-val, és e megállapodás eredményeképpen a tamil nacionalista párt nyilvánosan elhatárolta magát az elszakadási törekvésektől és állást foglalt India területi egysége mellett, viszonzásként nőtt az általa irányított állam belső autonómiája, a többi között szabadon alakíthatta nyelvi politikáját. Hamarosan megszűnt az iskolákban a hindí tanítása – ma is feltűnően kevesen tudnak Délen hindíül –, a nagy déli állam, amely addig legjelentősebb központja után a Madrász nevet viselte, felvette a Tamil Nádu, vagyis a „tamilok országa” nevet. A központi törvényhozás módosította a hivatalos nyelvről szóló törvényt, lehetővé tette az angol használatát a hivatalos ügyintézés bizonyos területein.

Az angol további párhuzamos használatát illetően „engedmények” az indiai legfelső vezetés részéről nem voltak igazi áldozatok. Nem szabad ugyanis elfeledkezni arról, hogy a függetlenségi mozgalom vezetői, majd az új állam kongresszista irányítói egymás között is gyakran angolul beszéltek, az országos vezetők általában angolul szólaltak fel a parlamentben, angolul nyilatkoztak a sajtónak. Számukra a nyelvkérdés mindig is elsősorban bonyolult politikai megfontolás tárgya volt. Az új államnak minden vonatkozásban összetartó faktorait kellett hangsúlyozni, így a hindí jöhetett számításba mint potenciális nemzeti nyelv, számolniuk kellett a népes hindí államok hangulatával, a hindú sovinizmus pozícióival, de tekintetbe kellett venniük a nem hindí lakosság törekvéseit is. Az angol melletti egyértelmű hivatalos állásfoglalás, olyan, amely a hindí perspektivikusan is megfosztja a különleges jogaitól, kifejezetten nemzetellenesnek számított – és számít –, ugyanakkor azonnali bevezetése a hindí nyelvűek számára látszott igazságtalan előnyt nyújtani. Ahogyan egy vezető politikus megfogalmazta: „az angol egyforma hátrányt jelent minden indiainak”.

Delhi és Madrász között a hatvanas évek óta a levelezés vagy angolul folyik, vagy pedig a hindí nyelvű átíráshoz hivatalos angol fordítást is kell csatolni. Előfordult olyan eset is, amikor a Tamil Nádu-i kormány egy Delhiből érkezett hindí levelet visszaküldött, mert nem volt mellékelve az angol fordítás...

A nyolcvanas évek általános nemzeti, vallási és kasztközösségi feszültségei nem hagyták érintetlenül Tamil Nádut sem. Tamil Náduban sokan úgy érzik, hogy a delhi kormány túlzottan központosító politikát folytat,

és ezért nehezen tud ellenállni a hindí pozícióit erősíteni akaró északi sovinszta köröknek. A nyugtalanságot fokozza a Srí Lanká-i helyzet, hiszen a közeli szigeten az ottani tamilok, akik rendszeresen kapcsolatot tartanak fenn az indiai tamilokkal, nemzeti-nyelvi jogaikért fogtak fegyvert, és folytatnak évek óta véres polgárháborút. (A nyelvi-etnikai helyzet egyik sajátossága az, hogy Srí Lanká többségi, buddhista lakosságától eltérően a tamilok hindú vallásúak.) A Srí Lanká-i tamilok menekülttáborai Tamil Náduban vannak. A központi kormány kényes helyzetben van. Ha nagymértékű és nyílt támogatást nyújt a Srí Lanká-i tamiloknak, akkor elismeri a nemzeti-nyelvi alapon szervezett állami szuverenitás eszméjét, és komoly hazai bonyodalmakkal kell számolnia. Ha viszont nyíltan megtagadja szimpátiáját, akkor elidegeníti saját tamil lakosságát, amely nagy figyelemmel kíséri a szigeti tamilok harcát. Úgy látszik, a delhi vezetés mindeddig megfelelő egyensúlyt talált, amit bizonyít, hogy mind a Srí Lanká-i kormány, mind a tamil szeparatisták Indiát kérik fel közvetítőnek. Közvetítő szerepét India kiegyensúlyozott és határozott lépésekkel is megerősítette 1987 elejétől. Hozzájárult a Srí Lanká-i kormány és a tamil felkelők közötti megállapodás létrejöttéhez, majd csapatokat küldött ennek szavatolására.

A megállapodás értelmében a tamil lakta tartományok széles körű autonómiát, nyelvi- és kulturális örökségük zavartalan ápolásának lehetőségét kapják az egységes Srí Lanká keretén belül. A delhi kormány aggodalmát az is fokozza, hogy a Srí Lanká-i helyzet már eddig is aktivizálta India térségen belüli és kívüli ellenségeit, és egy ingatag Srí Lanká-i helyzet közvetlenül befolyásolhatja India belső stabilitását és nemzetközi mozgásterét.

A nyelvi kérdés állandó időszerűségét és kényes voltát mutatják az 1986 őszen történések. A központi kormány szeptember 16-tól kezdődően kívánta megrendezni a „hindí nyelv hetét”, amelynek keretében – mindössze egy héten keresztül! – minden központi kormány szerv hivatala köteles az összes levelet hindíül írni, s azok a hivatalnokok, akik semmit nem tudnak hindíül, felszólítást kapnak, hogy legalább aláírásuk legyen hindí. A „hindí nyelv hetéről” szóló körlevél kiszivárgása hisztérikus reagálást váltott ki Tamil Náduban. A tanintézetek bezártak, a diákság az utcára vonult. A hindí nyelvű feliratokat megsemmisítették a vasútállomásokon, postahivatalokon, kormányépületeken. (Másutt nem lehetett, miután csak a jelzett objektumokon található az egész állam területén.) A diákokhoz hamarosan csatlakoztak a politikai pártok – lényegében kivétel nélkül. A hindínek a tamilokra való „rákényszerítése” ellen erőtelje-

sen tiltakozott a két vezető dravida párt, a kormányon levő AIADMK (All India Anna Dravida Munnetra Kazhagam) és az ellenzéki DMK, s velük együtt sorompóba lépett India Kommunista Pártja, sőt még az országot kormányzó Nemzeti Kongresszus Tamil Nádu-i szervezete is.

A helyi kormány egyik minisztere, S. Rámacsandran [S. Ramachandran] arra figyelmeztette a központi hatóságokat, hogy a hindí erőszakolása Srí Lanká-típusú helyzethez vezethet. Ez a vélemény nyilvánvaló túlzás, hiszen Indiát és Srí Lankát a nemzeti-nyelvi kérdés kezelésében nem lehet összehasonlítani. Indiában ugyanis a tamil nyelv pozícióit és a nyelvi alapon szervezett állam státusát semmiféle előre kitervelt drasztikus kormányakció nem fenyegeti. A kialakult feszültség azonban jelzi, hogy a kisebbségi kérdések tisztességes kezelése a legjobb szándék mellett is állandó odafigyelést és tapintatot igényel. 1986. október 1-jén Rádzsív Gándhí megismételte nagyapja, Dzsaváharlál Néhrú biztosítékait, nevezetesen: a központi kormánynak nem áll szándékában a hindí erőszakos terjesztése, az angol megmarad közvetítő nyelvnek, a tamil nyelv és kultúra fejlődhet. A miniszterelnök ezzel Delhiben és Madrászban jelentősen hozzájárult a szélsőséges erők elszigeteléséhez, valamint a kedélyek lecsillapításához.

5. A SZIKHEK

Az indiai kisebbségi kérések közül az utóbbi években kétségkívül a pandzsábi szikhek körében megerősödött önállósulási mozgalmak kerültek előtérbe.

Az indiai hivatalos, valamint a hagyományos európai nemzetfelfogás szerint a szikhek semmiképpen sem alkothatnak nemzetet vagy nemzetiiséget, hiszen egy jól körülhatárolható tanokon nyugvó vallási közösségnek a tagjai. Olyan vallási közösségé, amely Indiában a legfiatalabbak közé tartozik. Elődeik főleg a pandzsábi hindúkból verbuválódtak. A különféle szikh pártok és szervezetek viszont, beleértve a mérsékelték jelentős részét is, közösségüknek valamilyen formában külön államiságot követelnek arra hivatkozva, hogy önálló történelemmel, kultúrával, nyelvvel rendelkező nemzetet képviselnek.

Ahhoz, hogy közelebb kerüljünk a probléma megértéséhez, nézzük meg, valójában kik is a szikhek.

Kénytelenek vagyunk néhány évszázaddal korábbi időktől kezdeni mondandónkat, hiszen a világnak ebben a részében a történelem élő való-

ság, a tíz-tizenöt nemzedékkel előbbi csatározások, hőstettek, álnok gyilkosságok, árulások és hódítások a mai társadalmi tudat részei és a kollektív cselekvés közvetlen mozgatói. Az érvek és ellenérvek át és át vannak szöve történelmi utalásokkal.⁷⁵

a) KIK A SZIKHEK?

A szikhek India egyik külsőségek alapján leginkább megkülönböztethető közössége. Noha a nyolcszázmilliós lakosságnak nem egészen 2 százalékát alkotják, a statisztikában járatlan külföldinek, vagy az indiai szemlélőnek az a benyomása, hogy sokkal többen vannak. Jellegzetes turbán- és szakállviselőik már az Air India járatain is magára vonja a figyelmet, a pilóták tekintélyes hányada szikh, de az utasok között is rendszeresen feltűnnek. A taxisofőrök zöme Delhiben és több nagyvárosban ugyancsak szikh. India legeredményesebb farmerei. Harci erényeik, fegyelmezettségük és megbízhatóságuk a brit-indiai hadseregben legendássá vált, és a hadsereg tisztikarának ma is mintegy egynegyede közülük kerül ki. Mint jó módú kereskedők, a bazárok jellegzetes alakjai. A szikhekkal való ismerkedés nem okoz nehézséget. Az indiai átlagnál magasabb, természetesebb, szakállas férfiak jó humorúak, magabiztosak és közlékenyek.

Vagyis egy prosperáló közösségről van szó, amelynek tagjai a legutóbbi évekig általános tekintélyt és megbecsülést élveztek. A hindúk széles körben úgy tekintettek rájuk, mint akik a muszlim hódítók elleni harcokban vitathatatlan érdemeket szereztek. Ha mindemellett azt is tudjuk, hogy a szikhek ellen semmiféle diszkrimináció nem érvényesült, sőt az átlagosnál sokkal magasabb életszínvonaluk és sokkal jobb lehetőségeik jelentős részben az Indiai Unióban elfoglalt különleges helyzetükből adódott (központi beruházások tették lehetővé a pandzsábi öntözőrendszer kiterjesztését, sok szikh Pandzsábon kívül boldogul, többen a szövetségi állam szolgálatában tevékenykednek), korántsem világos, mik a gyökerei a szikh szeparatizmusnak, a Delhivel való szembenállásnak, a terrorizmusnak, amely jelenségek támogatást élveznek a szikhek bizonyos köreiben.

A választ Indián belül és világszerte is sokféleképpen adják meg. Szikh „nacionalisták” szerint a „szikh nemzet” természetes ébredéséről és önálló államiságra való törekvéséről van szó. Az indiai közvélemény nagy része a vallási fanatikusok és külső felforgató erők kezét látja a pandzsábi nyugtalanságban. A Nemzeti Kongresszus szekuláris vezetői és India Kommunista Pártja árnyaltabb magyarázatot adnak: felelőssé teszik az

indiai vallási sovinizmust is. A hozzájuk közelebb álló értelmiségi körök az indiai történelem, a mai társadalmi-politikai rendszer és a nemzetközi környezet egészébe beágyazva törekszenek elemezni az egész problémakört.

A magunk részéről ez utóbbi megközelítési módot tartjuk célravezetőnek.

b) A SZIKH VALLÁS KELETKEZÉSE

A szikh vallás eredetéről, kialakulásáról más vallásoktól eltérően pontos adatok maradtak az utókorra. Ennek nyilvánvaló oka az, hogy a világ nagyobb vallásai közül a legfiatalabbak közé tartozik, első tanítója, Nának Csand a XVI. század elején lépett színre, és a vallás mai intézményes és doktrinális rendszere csupán a XVII–XVIII. század fordulóján szilárdult meg.

Az alapító Nának Csand 1469-ben született Pandzsábnak Pákisztán területén levő Seikhpura nevű falujában, egy szegény sorsú kishivatalnok családjában. Neve is kifejező: a „nánekej” szó az anyai nagyszülők házáat jelöli, ahol – indiai viszonyok között szokatlanul és feltehetően az anyagiak híján – apja is élt. Ebben az időben Pandzsáb vallásilag heterogén, a muszlim hódítás századok óta politikai, kulturális, katonai és vallási realitás, de az első idők nagy áttérési és térítési hulláma már megszűnt, a hindúk nagy tömegei, ha nem is mindig zaklatás nélkül, de szabadon gyakorolhatták vallásukat. A hindú–muszlim együttélés egyszerre jelentette a különböző vallásközösségek közötti elhatárolódás tudatának erősödését – hiszen a nagyon gyakran vegyes lakosságú településben hangsúlyozottakká váltak a sajátos vonások és különbségek –, valamint a vallási, kulturális és művészeti gondolatok állandó cseréjét, kölcsönös elsajátítását. Ez utóbbit megkönnyítette, hogy a szinte kizárólagosan hindú eredetű muszlimok korántsem szakítottak őseik erős hagyományaival; ha gyengült is, de megmaradt az iszlám által elfogadhatatlan kasztrendszer, tovább élt a régi hindú szellemi kultúra, amely át meg át volt szöve a hindú vallási gondolkodás elemeivel; sőt, az iszlámot felvett falusiak rendszeresen részt vettek a hindú vallási ünnepeken is. A lakosság egymásrataltsága, amelyet erősített, hogy sem az adószedők, sem a földbirtokosok, sem a falvakat előzőnlő banditák (gyakorta ez a három kategória teljesen egybeesett) nem tettek különbséget az eltérő vallási hovatartozás között, növelte a tolerancia erejét.

Pandzsábben, ahol a vallási különbségek egyidejűleg alapul szolgáltak mind a széthúzáshoz és az atrocitásokhoz, mind a kölcsönös érdeklődéshez, már régóta nagy népszerűségnek örvendtek az olyan szent emberek, akik akár muszlim, akár hindú részről azt hirdették, hogy a két vallás között lényegi azonosság van; ugyanazt az igazságot lehet mindegyikben felfedezni. A muszlim Faríd és Kabír, a hindú Rámánand és Námdév – akik ma is megbecsült vallási tanítóknak számítanak, himnuszai és költeményeik változatlanul inspirálják az irodalmat és képzőművészeteket – joggal tekinthetők olyan szellemi légkör kialakítóinak, amelyben a szikhizmus megszületett. Nának Csand az ő nyomaikon indult el, de náluk következetesebben és radikálisabban elszakadt saját közössége hitétől, és tehetséges szervezőnek is bizonyult. „Nincs hindú és nincs muszlim” – ez volt az a kiindulópont, amelyre felépítette tanítását. Két társával, egy Mardana nevű öreg muszlim muzsikussal és egy Bálá nevű hindú paraszttal járni kezdte a falvakat, és tanítványokat gyűjtött. (A tanítványokat hívják szanszkritul sisjának, ennek a szónak a pandzsábi megfelelője a szikh.) Nának és kísérei himnuszokat énekelve végiggyalogolták Indiát, eljutottak Asszámba és Srí Lankára, sőt Mekkába is, de igazi visszhangra Pandzsábben leltek. Nának tanításai a türelmetlenség és fanatizmus, az üres rituálék, a józan észnek ellentmondó vallási és társadalmi gyakorlat meg a kasztmegkülönböztetések ellen irányultak. Utolsó éveit falujában, családjá körében, tanítványainak társaságában békében töltötte, ami azt mutatja, hogy az akkori társadalom bölcs türelmet tanúsított egy olyan tanítás iránt, amely minden bizonnyal a korabeli Európában azonnali megtorlást váltott volna ki. Nának 1539-ben bekövetkezett halálakor a hindúk és muszlimok csupán azon vitatkoztak, hogy temetéssel vagy égetéssel szertartással búcsúzzanak-e attól az embertől, akit az előbbiek gurúnak (a szanszkrit guru – tanító, mester – szó pandzsábi alakja: gurú), az utóbbiak pírnek, szent embernek neveztek már életében is.

Halálos ágyán Nának a köré csoportosuló tanítványok laza közösségét a harmincöt éves Angadra bízta. Jó választás volt. Az utód a nagy tanító írásait összegyűjtötte és lejegyezte azzal az ábécével, amelyet akkoriban Észak-India-szerte a pénzkölcsönzők használtak. Ez a sajátos írásmód, amely mind a hindí, mind az urdú nyelvek betűitől különbözik, jól kifejezte a születő közösség önállóságra, elkülönülésre való törekvését. A sajátos írást gurmukhinak nevezik, amelynek jelentése: a gurú nyelve. Angad erőteljesebb szervezeti formát adott Nának követőinek. 1552-ben bekövetkezett halálakor a nála huszonöt évvel idősebb Amar Dász követte, aki huszonkét éven keresztül, kilencvenöt éves koráig töltötte be a harmadik

gurú tisztét. Utódja veje, 1581-ig Rám Dász, majd 1606-ig annak fia, Ardzsan lett. Rám Dász idején kezdték építeni az amritszári templomot, anynyi sok későbbi politikai vihar színhelyét. Ardzsan pedig az előtte járó négy gurú összes írását a sajátjával együtt összegyűjtve megalkotta a szikhek szent könyvét, a Granth Száhibot.

Míg az első négy gurú inkább arra törekedett, hogy elmossa a különbségeket hindú és muszlim tanítások, képzetek, világfelfogások között, ami jól kifejezte Észak-India vegyes lakosságú népének lényegében vegyes kultúráját, és összhangban volt a Mughal-dinasztia birodalomalapító császárainak, főleg Akbárnak ellentéteket feloldani igyekvő politikájával, Ardzsan a megszilárduló szikh hitelvek különállását, sőt szembenállását hangsúlyozta mindkét vallás tanításaival és gyakorlatával. Egyik himnuszából vett néhány idézet jól mutatja ezt: „...Nem tartom be sem a hindú bűjtöt, sem a muszlim Ramadánt...”; „Szakítottam a hindúkkal és a muszlimokkal...”; „Nem imádkozom a hindúkkal és nem megyek Mekkába sem...”

A szikhek növekvő befolyása zavarni kezdte a központi hatalmat. Dzsahángír császár láhóri (ma Pákisztán) helytartója Ardzsant letartóztatta és 1606-ban halálra kínoztatta.

Ahogy ez lenni szokott: egy eszmét, egy eszme követőit igen nehéz vagy lehetetlen erőszakkal elpusztítani. Noha ez a történészek előtt jól ismert, és a józanabb közvélemény is tudatában van, a hatalom képviselői általában nem fogják fel. Így voltak ezzel Dzsahángír, majd az utána következő vérszomjas Mughal-császárok és hivatalnokaik is. Az addig békésen ájtatoskodó földművelőkből és városi kézművesekből álló szekta meglehetősen gyorsan harcias közösséggé formálódott.

Az Ardzsant követő gurúk, Hargóbind, Tédzs Bahádur és Góbind Szingh a kor színvonalán álló ütőképes, ugyanakkor fanatikus hadsereggé szervezte a szikheket. Ardzsan saját küldetését így fogalmazta meg: „meg kell tanítanom a verebet héjára vadászni”. 1699-ben öt, hozzá legközelebb álló tanítványának (Pandzs Pijara=az öt szeretett), akik öt különféle kaszthoz tartoztak, megparancsolta, hogy azonos edényből igyák ki az elkészített amrit, az édes vizet, ami a kaszthatárok jelképes lebontása volt, hiszen a hindú gyakorlat szerint felsőbb kasztbeliek számára ugyanabból az edényből étkezni szennyező. Az öt tanítvány ezek után egy testvéri közösséget alkotott, amit Khálszának (tisztáknak) neveztek. A Khálszá tagjai nevük után a szingh (oroszlán) szót teheték. Az első oroszlánok Ánandpur városában esküvel fogadták, hogy öt „k” betűvel kezdődő dolgot mindig magukon viselnek, ezek a következők: „kés” - nyíratlan sza-

káll és haj, „kangha” – hajba tűzött fésű, „kucscsha” – nadrág, „kara” – acélkarperec a jobb csuklón, „kirpan” – kard. Ezzel együtt négy szabályt is meg kellett tartani a Khálszá tagjainak:

1. a testükön levő szőrzetet nem szabad eltávolítani;
2. csak olyan állat húsát szabad megenni, amely nem vérzik el, csupán egyetlen csapással végeztek vele;
3. tilos dohányozni és alkoholt fogyasztani;
4. tartózkodni kell a muszlimok asszonyaitól.

A kezdetben öttagú Khálszá később az összes szikhet tömörítette. Az eskü és a szabályok valamennyiükre kötelezőek, mindmáig meghatározó jegyei a szikh közösség életének. Ezek egy része főleg a kívülállóktól való megkülönböztetést és a „testvérek” egyenlőségét, azonosulását fejezte ki, más része a harcos életmód folytatásának feltételeit biztosította. Egyébként valamennyi szikh jellegzetességnek a maga korában mély értelme volt. A nyíratlan haj és szakáll az aszkéták és szent emberek évezredes viselete, Góbind Szingh idevágó rendelkezése valójában a Khálszá minden tagját mintegy ebbe a tiszteletet övező csoportba emelte. Hasonló a jelentősége a Szingh név felvételének. Néhány fegyverforgató kaszt a szikhizmus megjelenése előtt is használta, de ezután valamennyi szikh egyetlen neve lett. Ennek az aktusnak a fontossága akkor érthető igazán, ha tudjuk, hogy Indiában a nevek döntő többsége máig is kasztnév, vagy könnyen azonosítható a kaszthovatartozással. A névcsera a kaszthovatartozás elfeledését is célozta. A karperec a szolgálat, az odaadás jelképe, a szikhek a gurúk tanításához, a Khálszához való hűség jelét látták benne.

A szikh közösség és hit végső arculatát tehát a tizedik gurú, Góbind Szingh adta meg. A Granth Száhibot még kiegészítette apja himnuszaival, majd véglegesnek nyilvánította. Ugyanúgy járt el a gurú-intézménnyel, elfogadtatta, hogy ő az utolsó tanító, akit már senki sem követhet. Saját írásai az ugyancsak becsben tartott, a Granth Száhibtól különálló Dasam Granthban (tizedik könyv) találhatók.

A szikhek jól szervezett és fanatikus harcosok, akiket nem osztott meg a többi indiai hadsereghez hasonlóan a vallási és kasztkülönbség, hamarosan a stratégiaileg és gazdaságilag kiemelkedően fontos Pandzsáb elsőrendű katonai tényezőivé váltak. A tehetséges, de vallásilag bigott császár, Aurangzeb még meg akarta semmisíteni a szikheket (Góbind atyja, Tédzs Bahádur, a kilencedik gurú, ennek anyja és négy fia mártírhalt), Bahádur Sáh, az új császár azonban már egyezkedni kényszerült, és a szikhek támogatásának megnyerésére törekedett.

Góbind Szingh volt ugyan az utolsó gurú, de az indiai történelem menetére és a szikh közösség mai arculatára nagy befolyást gyakorló szikh államiság csak meggyilkolása után, 1708-ban született. Halála előtt a tizedik gurú megtérített és különös bizalmával tüntetett ki egy hindú zarándokot, aki a Banda Szingh Bahádur nevet kapta. Banda Szingh Bahádur tehetséges szervezővé és hadvezérré nőtt, az utolsó gurú és családja megbosszulásának jelszavával összegyűjtötte a szikheket, akik 1710–1715 között elfoglalták Pandzsáb városait – Szirhindet, Ludhiánát, Dzsállandhart, Hósiarpurt és Pathankót, majd átkelve a Dzsamná folyón, Szaháranpurt. A muszlim lakosságot kardélre hányták, házaikat lerombolták. Kezdek kialakulni az önálló államiság csírái: adót szedtek, pénzt bocsátottak ki a gurúk arcmásával. Ekkor a Mughal-császárság szent háborút hirdetett, majd óriási anyagi és emberi tartalékokat mozgósítva térdre kényszerítette a szikh hadsereget. Újabb szikh mártírium következett: 1716-ban Delhi-ben nyilvánosan megkínozták és lefejezték a láncra vert szikh katonákat, köztük a vezért, Banda Szingh Bahádurt. Ezután irtóhadjárat indult a szikhek ellen. Bárkit, aki nyíratlan haját és szakállt viselt, azonnal megölték, az amritszári Aranytemplomba is behatoltak, s felrobbantották. Az életben maradt szikhek a hegyi dzsungelekbe, valamint a sivatagokba menekültek.

A szikheket a teljes pusztulástól a külső körülmények mentették meg. Megkezdődött a Delhi környéki dzsát parasztok Mughal-ellenes felkelése, délről az ekkor tetőpontján álló Marátha konföderáció támadt Delhire, 1738-ban a perzsa Nádír Sáh elfoglalta és kifosztotta a fővárost, 1748 és 1768 között az afgán Ahmed Sáh Abdalí vezetett több hadjáratot, a megmaradt lakosságot tovább gyilkolta és sarcolta.

Az általános anarchia és a folytonos háborúk közepette az immár örökletesen kardforgatóvá vált szikhek gerillataktikát alkalmazva be-betörtek a termékeny síkságra. Több, egymástól lényegében független katonai közösség – miszal [misl] – jött létre, ezekben sajátos demokrácia alakult ki. 1768 után, amikor az egyesült szikh haderők vereséget mértek az afgánokra, egész Pandzsáb, sőt rajta kívül más jelentős területek is a miszalok kezébe kerültek. Néhány év leforgása alatt a katonai vezetők örökletes dinasztiai alakultak ki, amelyek várak és nagy területek tulajdonosai lettek.

Az egyik erős miszal vezetője, Randzsit Szingh lett a szikh történelem legjelentősebb alakja. Valamennyi riválisát legyőzve 1801-ben Pandzsáb maharádzsává koronáztatta magát. A centralizált, később legendássá

vált szikh hatalom tulajdonképpen Randzsit Szingh uralkodási időszakával azonos. Katonai tehetsége és politikai ügyessége révén elhárította a külső veszélyeket, amelyek a gurkhák, rádzsputok, a maráthák, az afgánok és a dógrák részéről fenyegették. Hamar felismerte, hogy olyan hatalom is megjelent közben Észak-Indiában, amellyel nem képes megbirkózni, nevezetesen az angolok hatalma. 1809-ben engedmények árán „barátsági szerződést” kötött velük. Az angolokkal való jó viszony lehetővé tette a szikh birodalom határainak kiterjesztését Kasmírra és északnyugatra, egészen a mai afgán határig.

Rándzsit Szingh, ahogyan egy mai életrajzírója megjegyzi, olyan a szikhek számára, mint Napóleon a franciák számára. Annak ellenére, hogy riasztóan csúnya, himlőhelyes, félszemű, kistermetű és igen sötét bőrű ember volt, aki szabad idejében a bor, a nők és lovak bűvöletében élt, azaz nem testesítette meg a szikhek fizikai és erkölcsi eszményét, máig a legnépszerűbb hős, a neki tulajdonított mondások és a róla szóló anekdoták a szikh közösségi tudat legélőbb részei. Egész India számára jelkép, hiszen két évezred óta először nemcsak ellenállt a külső hódítóknak, hanem kiűzte őket az országból.

Randsit Szingh halála után a helyzet kaotikussá vált, két év alatt három szikh maharádzsát gyilkoltak meg ellenfelek. A brit hatalom háborút provokált, és 1845-ben vereséget mért a vezéreitől magára hagyott szikh hadseregére. Az egykori szikh királyságot közvetlenül Brit-Indiához csatolták, Kasmírt pedig az angolok szolgálatába szegődött egykori Randzsit-udvaronc, a dógrá kasztbeli Guláb Szingh kapta meg. (Ez a döntés később, India felosztásakor, sőt egészen máig érezteti tragikus következményeit a Kasmír körüli és a kasmíri konfliktus kapcsán). A hamarosan, 1849-ben kirobbanó második angol-szikh háborút követően egész Pandzsáb brit tulajdon lett.

d) A SZIKHEK A BRIT URALOM ALATT

Az angolok úgynevezett közvetett uralmi rendszere, amelynek lényege az volt, hogy a hatóság támaszkodott a meghódított ország hagyományaira, hivatali és katonai gépezetére, a szikh földek annexiója után lassan kiépült. A földbirtokos arisztokráciának csak egy részét hagyták meg, és Észak-India egyéb vidékeitől eltérően nem új latifundium-rendszer kiépítésén munkálkodtak, hanem inkább az egyéni, kisebb mértékben a közösségi földtulajdonosi formákat ösztönözték. A csatornahálózat és az inf-

rastruktúra fejlesztése ezen a – háborúk miatt akkoriban ritkán lakott, de kitűnő – termőföldön az igen szorgalmas és önálló tulajdonos szikh parasztság számára az indiai átlagnál lényegesen jobb feltételeket teremtett. A britek a szikheket mint „harcos fajt” tartották számon, és katonai erejüket elismerve nagy számban alkalmazták őket a brit-indiai hadsereg külön egységeiben. Számarányuk a hadseregben ettől kezdve minden más indiai közösség számarányát lényegesen meghaladta. Mint megbízható katonák, India azon kevés polgárai közé tartoztak, akik rendszeres jövedelemmel rendelkeztek. A szikhek hamarosan a brit-indiai fegyveres erők legmegbízhatóbb, legütőképesebb egységeivé váltak, akik privilegiált elbánásban részesültek. A nyugalomba vonult katonák földvásárlásba fektették pénzüket.

Az egykor a britekkel szembeni ellenállás legerősebb bástyáját képező szikhek jól beilleszkedtek a birodalomba, és csupán a XX. század elejétől kezdtek tömegesen csatlakozni az összindiai függetlenségi mozgalomhoz. Észak-India népeinek britellenes felkelésében, az 1857–1859-es szipáhí-felkelésben a szikhek egyáltalán nem vettek részt, sőt ideológusaik máig nem ismerik el, hogy az függetlenségi háború volt.

A különálló szikh államiság megszűnése és a muszlimellenes tradíciók továbbélése (végül is a mártír gurúkat a muszlim Mughalok ölték meg, a heroikus harcok a muszlimok ellen folytak), abban az irányban hatottak, hogy a szikh tömegek körében erősödtek a hindú társadalmi és vallási szokások. Újra megjelentek a kasztnevek, a bráhmín papok szolgáltatásait ismét igénybe vették, s gyakoriak voltak a vegyes házasságok. A XIX. század második felétől az angolbarát szikh arisztokrácia, később maga a brit hatalom volt a fő zászlóvivője a szikh identitás megtartásának. A brit hatóságok nemcsak lehetővé tették, hanem el is rendelték a katonáskodó szikhek számára a hagyományok fenntartását, beleértve a szakáll- és turbánviselést. Az 1870-es években – hasonlóan a hindú reformációhoz – vallási reneszánsz mozgalom indult, végső soron abból a megfontolásból, hogy kivédje a hindú és keresztény hittérítők próbálkozásait. A legjelentősebb ilyen mozgalom a Szingh Szabhá, vagyis az „Oroszlánszövetség” volt, amelynek patrónusai közé tartozott a pandzsábi brit főkormányzó és a brit-indiai hadsereg vezérkari főnöke. A Szingh Szabhá iskolákat és kolégiumokat alapított, ösztönözte a szikh vallási és világi irodalmat. A szikhek új típusú antikolonialista mozgalmai csak a század első éveiben kezdődtek, tömegessé pedig a háború után váltak. A pandzsábi „oroszlánok” tehát nem voltak részesei az összindiai nemzeti mozgalom megindulásának, és első, 1905 körüli hullámának.

A britellenes érzelmek az emigrációban születtek, főleg annak felismerése nyomán, hogy a brit birodalomhoz tartozó Kanadában a szikh bevándorlást megtiltották, és a szikhek faji megkülönböztetés áldozatai lettek. Egy tragikus epizód siettette a szikhek elidegenedését. A Kanadába emigrálni akaró szikhek egy japán hajót béreltek, majd minden szükséges dokumentummal ellátva Vancouverbe érkeztek. Itt azonban a helyi hatóságok megtagadták a partraszállási engedélyt, és felrobbantással fenyegették a hajót. A hosszadalmas kaland után Kalkattába érkező elkeseredett szikheket a rendőrség várta, összetűzésre került sor, ennek során huszonhárom szikhet agyonlőttek. Akiknek sikerült a rendőrség elől elmenekülniük, azok csatlakoztak a volt szikh emigránsokból nemrég alakult elszigetelt, titkos fegyveres terrorista csoporthoz, a Gadr-mozgalomhoz, amelynek célja a brit uralom fegyveres úton való megdöntése volt. A pandzsábi szikhek azonban egyelőre hűségesen támogatták Londont háborús erőfeszítéseiben. A Gadr tagjait a hatóságok összefogdosták, többeket kivégeztek, másokat életfogytiglani trópusi börtönökbe zártak Burmában és az Andaman szigeteken. (A túlélők 1947-ben, India függetlensége után már öreg emberként szabadultak, s Pandzsábban aktívan bekapcsolódtak a kommunista mozgalomba.)

A szikhek modern „nacionalizmusa” tehát először és legerősebben a diaszpórában jelent meg, onnan terjedt tovább. A Gadr-mozgalom abból a szempontból is figyelemre méltó, hogy tömegméretekben először jelentkezett az indiai történelemben a politikai terrorizmus.

Az első világháborút követő néhány esztendő alatt megváltozott a szikh társadalmi-politikai tudat. A háborúban való tömeges részvétel, a faji megkülönböztetés keserű élménye, a Gadr-mozgalom tagjainak kivégzése és üldözése termékeny talajt biztosított az 1919-ben radikalizálódó Nemzeti Kongresszus vezette függetlenségi mozgalom számára.

Pandzsáb 1919-től kezdve a modern indiai nemzeti mozgalom egyik fő színtere lett. A szikhek főleg az úgynevezett Akáli mozgalmon keresztül kapcsolódtak be az országos politikába.

1920-tól a szikhek két vallási csoportja – a főleg parasztokból és iparosokból álló akálík (halhatatlanok), valamint a templomi és világi földbirtokok tulajdonosait magában foglaló kudászík – között éleződött ki a harc. Az akálík a szikh templomok, gurdwárák [gurdwara] körüli, eredetileg kizárólag vallási és oktatási célokat szolgáló, de később a kudászík magánbirtokává vált földek közösségi földtulajdonát akarták visszaállítani. Az akáli-mozgalomban résztvevők nagy többsége a húszas évektől kezd-

ve elfogadta a gándhista összindiai nemzeti törekvéseket, és aktívan részt vett a függetlenségi mozgalomban.

Az akáli-mozgalom a modern szikh öntudatra ébredés kezdetét jelzi, vitathatatlanul kapcsolódik az egyéb indiai antikolonialista irányzatokhoz, de a szikh vallásközösségi szolidaritást is erősítette.

A húszas években harmincezer szikhet zártak börtönbe, négyszázat öltek meg, kétezren pedig megsebesültek. A szikh közösség végleg elidegenedett a brit uralomtól. A Bósa által szervezett japán segítséget élvező Indiai Nemzeti Hadsereg vezetői szikhek voltak. Ez a fordulat lehetővé tette, hogy a függetlenné válás után a szikh katonaság azonosulni tudjon az új hatalommal, és az új hatalom se nézze őket bizalmatlanul.

A szikhek integrálódását a független Indiába egy súlyos következnényekkel járó eseménysorozat is segítette, nevezetesen India felosztása, a vallási üldözések, milliók kényszeráttelepülése, az első indiai-pákisztáni háború.

e) A SZIKHEK A FÜGGETLEN INDIÁBAN

A függetlenné válás után a „szikh kérdés”⁷⁶ nem vált kiemelkedő fontosságú országos üggyé, a világközvélemény pedig semmit sem tudott róla. Igaz, a pandzsábi politikai élet alakulására rányomta bélyegét, hogy a szikheknek 1947 után, vagyis India felosztását követően megnövekedett a számaránya és a gazdasági ereje. A helyi közéletet befolyásolta, hogy a szikhek követelték a pandzsábi nyelvterület kialakítását, de vagy két évtizeden keresztül ez nem zavarta a központi kormányt, hiszen hasonló irányú törekvések egész Indiában mutatkoztak, és ezeket folyamatosan ki is elégítették. A pandzsábi nyelvterületen létrehozandó államiságról ugyan mindenki tudta, hogy a többenél bonyolultabb, de miután a pandzsábi politika beleillett az új polgári liberális rendszer logikájába, és a szélsőséges vallási szervezetek a szikhek többségét nem tudták mozgósítani, különösebb aggodalom nem mutatkozott a delhi központi kormány részéről. A szikhek az Indiai Köztársaság egyik legprosperálóbb közössége voltak, akik hálát éreztek, hogy Pákisztánból elmenekült tömegeiket India befogadta, akik élvezték a Pándzsábba irányuló, az átlagosnál nagyobb központi beruházásokat, amelyek segítségével egy, az országban páratlan hatékonyságú „zöld forradalom” bontakozott ki a mezőgazdaságban, és akik hagyományos harci erények révén továbbra is kulcspozíciókat foglaltak el a hadseregben.

A szikhek India legfontosabb külső konfliktusaiban – a Pákisztánnal vívott sorozatos háborúk és a Kínával folytatott határháború idején – India iránti lojalitásukról és harckészségükről tettek tanúbizonyságot.

Ami a szikh önrendelkezéssel kapcsolatos modern politikai harcokat illeti, ezek csak a hatvanas évek közepétől erősödtek fel, de ekkoriban még a szikhek többségének közömbössége, vagy kinyilvánított ellenérzései mellett. A szikh vallási párt, az Akálí Dal ekkor elfogadta ugyan az Indiai Köztársaságon belüli önrendelkezési státussal rendelkező Pandzsáb gondolatát, de a lakosság aktív támogatását nem nyerte meg.

Az 1967-es parlamenti választásokon az 56 százalékában szikh Pandzsábban a kizárólag szikh szavazatokra számító és valamennyi szikh támogatására igényt tartó Akálí Dal két frakciója együttesen is csupán a szavazatok 25 százalékát kapta, úgy, hogy szélsőséges szárnya, amely az Indiától független szikh államiságot több-kevesebb nyíltsággal propagálta, nem egészen 5 százalékot szerzett. A hindú-soviniszta Dzsang Szangh 10 százalékos eredménye azt mutatta, hogy a hindúk körében sem kerültek előtérbe a vallásközöségi kérdések. Az általában helyi szinten is szekuláris vonalat képviselő Nemzeti Kongresszus 38 százalékos, a két kommunista párt 9 százalékos eredményei megnyugtatónak tűntek fel.

A Nemzeti Kongresszus egyáltalán nem vette komolyan a szélsőséges szikh frakciót, amelyet Tára Szingh vezetett, sőt kevésbé látott benne riválist, mint a többi pártban. Így hamarosan, csakhogy gyöngítse a vele szemben álló pártok egységét, éppen ezt a csoportot segítette kormányra. A Tára Szingh-féle Akálí Dal élt az ölébe hullott lehetőséggel: tiszteletre méltó és elfogadható politikai erőként léphetett fel, megerősítette propagandáját, amely a szikh közösségi sérelmek körül forgott, hivatalos nyelvé tette a pandzsábit. Hamarosan számottevő feszültségek jelentkeztek Pandzsábban, erőszakhullám kezdődött, majd ezt követően a Nemzeti Kongresszus megvonta támogatását, és a lemondani nem akaró kormányt Delhi erőszakkal elmozdította. 1968 augusztusától a központi ki-nevezett kormány irányította a szövetségi állam ügyeit.

Az Akálí Dal pozícióit a következő években nem annyira tényleges tömegbázisának erősödése tartotta fenn, hanem sokkal inkább a pártpolitikai csatározások révén lérejövő változások és parlamenti kombinációk. Példa erre az 1969-es választások utáni helyzet. Ekkor az Akálí Dal többségi szárnya a hindú-sovamishta Dzsang Szangh-gal szövetségben alakított kormányt. Ez a fejlemény normálisnak számít az indiai viszonyok között, vagyis hogy két vallási-nacionalista párt, amelyek céljai ugyan homlok-egyenest ellenkeznek, tömegeik egész érzelmvilága és frazeológiája is

nagy eltérést mutat, meg tud állapodni egymással. (Az Akáli Dal az indiai kommunista párttal is többször választási szövetséget kötött, és azt a benyomást erősítette, hogy az akálik továbbra is integrálódhatnak az indiai politikai életbe.) Az Akáli Dal és a Dzsan Szangh megállapodásában a helyi körülmények között van racionalitás: miután egyik sem számíthat a másik vallásközösség tagjainak elhódítására, teljes biztonságban érezhetik magukat a másikkal szemben, kettejük összefogása viszont csapást mérhet a Nemzeti Kongresszus és az India Kommunista Pártja által reprezentált szekuláris erőkre.

A nyílt szeparatizmus, az Indiától való teljes elszakadás gondolata ebben az időben csupán egy tucat külföldön élő szikh körében kapott visszhangot. Az Akáli Dal párt egykori főtitkára, Dzszagdzsit Szingh Csauhán [Jagjit Szingh Chauhan] „szikh kormány” létrehozására készült – Pákisztánban, 1971-ben, az indiai-pákisztáni háború kritikus napjaiban. Ugyanazon év október 16-án a *The New York Times*ban közzétett fizetett hirdetményéből értesült a világ a szikh államiság tervéről. A háború zajában ezek a lépések még Pandzsábban is észrevétlenek maradtak. A szikhek tömegükben a Pákisztán elleni háborúban kiemelkedően harcoltak, a pákisztáni hadsereg Kelet-Pákisztánban, a mai Bangládésben egy szikh tábornoknak adta meg magát. A szikh közvélemény muszlimelenessége semmit nem csökkent még ekkor, élénken élt az emlékezetben a felosztást követő idők brutális áttelepítési politikája, amelynek során az akkori szikh lakosság közel felének kellett otthagynia ősei földjét. Csauhán a szikhek többsége éppen úgy árulónak tartotta, mint a többi indiai.

A Pákisztán elleni győztes háború után az Indirá Gándhí vezette Nemzeti Kongresszus országszerte visszaszerezte presztízsét. A Nemzeti Kongresszus határozottan balra nyitott, hangsúlyozottabban szocialista jellegű intézkedéseket ígért, beleértve a további földosztást, a kulcsiparágak államosítását. India belpolitikájára mindmáig rányomja bélyegét az, hogy a háború során a nagyhatalmak közül egyértelműen csak a Szovjetuniótól kapott támogatást, Kína nyíltan, az Egyesült Államok félreérthetetlenül Pákisztán mellett állt. Ily módon az 1971–1972-ben megtartott választásokon a Nemzeti Kongresszus országosan és a szövetségi államok többségében egyaránt jelentősen növelte befolyását. Pandzsáb sem volt kivétel. A Lók Szabhába (az összszövetségi parlament alsóházába) 12 képviselő közül 11 a Nemzeti Kongresszus küldötte volt, a pandzsábi törvényhozás 104 helye közül 66 helyet e párt képviselői foglaltak el.

Láthatóan az Akáli Dal elvesztette hagyományos bázisának tekintélyes hányadát, hiszen a szikh parasztság számottevő része, beleértve a jobb

módúakat is, a Nemzeti Kongresszus mellett foglalt állást. S itt kezdődik az új fordulat: a vereség hatására a szikh vallásközösségi politika aktívabban és radikálisabbá vált, a kiutat a célok erőteljesebb megfogalmazásában, a saját szikh identitás hangsúlyozásában, a különállás határozottabb propagálásában látta.

A rendkívüli állapot idején (1975–1977) az Akáli Dal ellenzékben volt. A Nemzeti Kongresszus kormányzata a különleges felhatalmazás birtokában szigorú rendet tartott egész Indiában, így Pandzsábben is.

1975 júniusában F. A. Ahmed köztársasági elnök kihirdette a rendkívüli állapotot. Az ellenzéki mozgalom több tízezer tagját letartóztatták. Huszonhat felforgatónak nyilvánított pártot és szervezetet, köztük az Akáli Dalt betiltottak. Hamarosan szigorú sajtócenzúrát vezettek be, és csökkentették a szövetségi államok önállóságát. Az alkotmánymódosítások a végrehajtó hatalomnak elsőbbséget biztosítottak a bírói hatalommal szemben.

Az ellenzékre mért csapások mellett a kormány 1975. július 1-jén, tehát a rendkívüli állapot kihirdetését követő egy héten belül meghirdette 20 pontos programját, amely a Nemzeti Kongresszus régen megfogalmazott, népszerű, de a gyakorlatban soha meg nem valósított elképzeléseit rögzítette egyszerű, mozgósító formában. A program – többek között – előírta az eddigieknél sokkal következetesebb földreformot, az infláció megfékezését, a kényszermunka megszüntetését, a minimális bérek felemelését a mezőgazdaságban, lakóhelyek biztosítását az agrárproletároknak, védelmet a törzsek és kisebbségek tagjainak.

A rendkívüli állapot bevezetése sértette a szikhek többségét. Az indiai körülményekhez képest többségében jómódú szikh parasztság félt egy esetleges radikálisabb földreformtól, és hátrányosan érintették az agrárproletárok helyzetének megjavítását célzó intézkedések is, hiszen a rosszul fizetett mezőgazdasági bér munkások zöme a szomszédos államokból bevándorolt hindú. A regionális autonómia korlátozása lehetőséget adott a szikhek körében a vallási-soviniszta propaganda fokozására.

A hangsúlyozottan szekuláris, a nagypolgárság befolyásos részére, az alsóbb kasztokra és a muszlimokra erőteljesen támaszkodó kormány egyidejűleg idegenítette el a hindú és a szikh sovinisztákat. 1976–1977 folyamán, amikor az indiai lakosság többsége az uralkodó Nemzeti Kongresszus által jelképezett intézkedések ellen fordult, és ennek során széles ellenzéki választási szövetség jött létre, az Akáli Dal befolyása minden adigát fölülmúlt.

Az 1977-es választásokon az Akáli Dal eddigi történelme legnagyobb

győzelmét érte el. A társadalmi-politikai képlet leegyszerűsödött: az akálí megszerették a falusi nem legalsó kasztokhoz tartozó szikh lakosság csaknem teljes támogatását, így az egész Pandzsáb szavazatainak 31,4 százalékával rendelkeztek. A hindú gazdag parasztság, a városi kis- és középpolgárság a Dzsanaata Párt mellett sorakozott fel. Kettejük összefogása háttérbe szorította a szegényparaszti, érinthetetlen munkás- és hivatalnok-értelmiségi bázissal rendelkező Nemzeti Kongresszust és India Kommunista Pártját. (A két utóbbi párt támogatóinak szociális összetételében elég nagy hasonlóság van Pandzsábban.)

A Dzsanaata-Akálí koalíció egyetlen éltető eleme a Nemzeti Kongresszussal való szembenállás, és a vezetői iránti személyes gyűlölet volt. Néhány, Pandzsábbal összefüggő tény ismertetése egyben magyarázatul szolgál arra, hogy miért volt olyan rövid életű a Dzsanaata párti kormány összindiai szinten.

Nos, a Dzsanaata párti kormányzat az indiai realitások ismeretében hajmeresztő vállalkozás volt. Fő bázisát az észak-indiai harcos hindú-sovinisza Dzsana Szangh alkotta. Ez a párt olyan vezetőket adott, mint Csaran Szingh, aki előbb belügyminiszter volt, majd miniszterelnök lett, s aki a hindú reformáció Árja Szamádzs-ista csoportjához tartozott, és elvárásaival együtt élesen szemben állt mindenfajta nemhindú törekvéssel, különösen ellenségesen viszonyult a muszlimokhoz és az árulónak tekintett szikhekhez. Ez a gondolatvilág teljesen általános a pandzsábi és harijánei hindú dzsát közösséghez tartozó parasztság körében, amely a legérzékenyebben reagált a szikhek pozícionyerésére. (Ezt a képletet tovább bonyolítja, hogy bizonyos konzervatív hindú csoportok magát az Árja Szamádzs mozgalmat is eretnekségnek tartják!) A Dzsanaata-kormányzat első miniszterelnöke Dészái viszont azt a nyugat-indiai nagytőkés csoportot képviselte, amelynek nem sok történelmi vagy érzelmi kötődése volt az északi hindí nyelvi övezet gazdag parasztságához. Ez a furcsa helyzet sok tekintetben meghatározta az Akálí Dal-Dzsanaata kormányszövetség működését. Amint az Akálí Dal felvetette Csándígarh város Pandzsábhoz csatolását, koalíciós partnere szembeszegült vele, a Dzsanaata párti központi kormány pedig, amelynek a pandzsábi és harijánei hindúk erős bázisát képezték, azonnal elutasítóan reagált.

A csándígarhi kérdés mindmáig a pandzsábi rendezés egyik legérzékenyebb pontja. Indiának ez a legmodernebb, Le Corbusier tervei alapján felépített városa ugyanis mind Pandzsábnak, mind pedig a belőle kiszakadt hindú lakosságú Harijána államnak a közös fővárosa. A központi

kormány ugyan egy csomagterv keretében Pandzsábnak ígérte, de a végrehajtás szinte leküzdhetetlen akadályokba ütközik.

A Dzsana Párt bukása és a Nemzeti Kongresszus diadalmas visszatérése után Pandzsábban új helyzet alakult ki. Első időkben a lakosság, szikhek és hindúk egyaránt, örömmel fogadták a kaotikus viszonyok felszámolását, de a helyi hatalmi harcok néhány éven belül soha nem látott méreteket öltöttek.

Megnövekedett gazdasági hatalmára támaszkodva a szikh jómódú birtokos réteg a korábbinál sokkal nagyobb autonómiát követelt, miután tűrhetetlennek érezte, hogy aránytalanul nagy hozzájárulást kell fizetni a központi programok finanszírozására. A delhi kormány nyilvánvalóan nem tehet mást, minthogy azoktól von el, akiktől egyáltalán lehet, olyan célokra, amelyeket elkerülhetetlenül követnie kell a szegénység enyhítésére az ország más részein (közegészségügy, igazgatás, modernizáció, védelem stb.). A városokban jelentősen megnöttek az ellentétek a hagyományosan jó gazdasági pozíciókkal rendelkező hindúk és a szikhek között. A szikh közvélemény egy része a kétségkívül meglevő hindú sovinizmus mögött a központi kormány kezét látta... Ebben a légkörben a nyolcvanas évek elejétől előtérbe kerültek a vallási-nyelvi kérdések, és a külön szikh államiság, Khálsztán követelménye állandó vitatéma lett.

f) AZ AMRITSZÁRI ESEMÉNYEK

1984 tavaszán-nyarán a feszültség számottevően megnőtt Pandzsábban és Pandzsáb körül. Kieleződtek a központi kormányzat és a szikh szeparatisták, a hindúk és szikhek, India és Pákisztán között az ellentétek. Indirá Gándhí kormányának szembe kellett néznie azzal, hogy ha nem képes erélyesen felszámolni az elszakadással fenyegető erőket, súlyos helyzet alakul ki mind India egysége, mind pártja, a Nemzeti Kongresszus szempontjából. A további tétovázás ugyanis mindenféle széthúzó erő számára biztatást jelentene, válaszul pedig roppant mértékben megerősödnének a hindú sovinizmus pozíciói. Mindkettő a Nemzeti Kongresszus, a belőle alakult kormány és személy szerint Indirá Gándhí számára kilátástalan helyzetet teremtené. Az is nyilvánvalóvá vált, hogy egy esetleges hosszan tartó kaotikus állapot minden bizonnyal a polgári parlamentarizmus felszámolásával járna.

A kormány tehát lépéskényszerben volt. Az általa sokáig megtűrt, részben ösztönzött szikh szélsőséges mozgalmat fel kell számolnia, de

úgy, hogy a gyors és eredményes intézkedések nyugalmat teremtsenek az ország számára.

De milyen intézkedések jöhettek szóba? Mindenekelőtt politikai jellegűek. Jogos követelésnek elismerni mindent, ami a szikh identitás megőrzését célozza, orvosolni a gazdasági jellegű sérelmeket, de visszautasítani mindent, ami vallási jellegű állam létrehozására irányul, a szeparatizmust és az erőszakot. A delhi kormány 1984. júniusában úgy látta, nem lehetségesek további politikai alkudozások a különféle szikh irányzatokkal, és ezért – abból kiindulva, hogy a szikhek többségét egy agresszív, vallási jellegű hangoztató csoport terrorizálja, olyan csoport, amelynek jól ismert fegyveresei a szikh szent helyek érinthetetlenségével élnek vissza – úgy döntött, hogy katonai-rendőri eszközökhöz kell folyamodnia. A „Kék Csillag” fedőnevű akcióval véres harcok után a hadsereg elfoglalta az amritszári Aranytemplomot, és más pandzsábi városok fegyveresekkel megerősített gurdwárait.

Kétségtelen, a kormány elegendő bizonyítékot tárt fel arra vonatkozólag, hogy a terroristák visszaéltek a templomok általánosan elismert státusával, olyan helyzetet idéztek elő, amelyben nemcsak emberéletben, hanem kulturális értékekben is nagy kár esett. Ezek a bizonyítékok azonban egy vallásilag fanatizált, rendkívüli harci hagyományokkal büszkélkedő közösség, vagy legalábbis annak hangadói számára nem voltak elfogadhatók. Az Aranytemplom, benne a Granth Száhib ugyanis a szikhek számára a heroikus ellenállást, a szolidaritást, a függetlenséget, a teljes kulturális örökséget, mindenfajta nemes erényt szimbolizálnak. Ezt elfoglalni, ezt megrongálni a nem szélsőségesek számára is véteknek tűnt fel.

Első ízben fordult elő az elmúlt több mint száz év alatt, hogy a megbízhatóságukról és odaadásukról közzismert szikh katonák egy része lelkiismereti válságba került, s főleg a fiatalabb nemzedékhez tartozók körében hatni kezdtek a vallási szovinizmus eszméi, a bosszú gondolata. A szikh lakosság többsége, amint azt a későbbi fejlemények igazolták, nem sorakozott fel a terroristák mögött, de erkölcsileg olyan helyzetbe került, hogy elhatárolni sem tudta magát tőlük. Szikh fiatalok százai indultak meg az eddig ősellenségnek tekintett és mondott muszlimok országa, Pákisztán felé, hogy kiképzést és fegyvert kapjanak. Diákok és parasztfiatalok közül toborzódtak az újabb terrorista csoportok. Ezzel együtt megindult egy szervezkedés a fegyveres testületeken belül, ez terjedt ki Indirá Gándhí testőrségére is. Az Aranytemplom elfoglalása után csupán néhány hónap telt el, és India miniszterelnökét az általa többször megvédelmezett fiatal szikh testőrei 1984. október 31-én közelről hidegvérrel meggyilkolták.

A két gyilkos testőr olyan szikh alsó kasztokhoz tartozott, amelyek hagyományosan szemben álltak nemcsak a szélsőséges szikh erőkkal, hanem a mérsékeltebb Akálí Dal párttal is. Családjaik évtizedeken keresztül a Nemzeti Kongresszusra, esetleg India Kommunista Pártjára szavaztak.

Az Indirá Gándhí-gyilkosság után szörnyű tömegmészárlások következtek, Delhiben a csőcselék napokon keresztül vadászott a szikhekre, feldúlta otthonaikat. Pandzsábben egymást érték a hindúellenes terrorakciók és a rendőri megtorlások.

A központi kormánynak az a törekvése, hogy a válságot politikai eszközökkel oldja meg, mindeddig nem járt eredménnyel. India szekuláris erői a vallási szélsőségesek elszigetelésére törekszenek, és arra építenek, hogy a pandzsábi lakosság többsége – szikhek és hindúk egyaránt – érdekeltek a saját közösségeik erőszakos sovíniszta kisebbségeitől való elhatárolódásban.

g) KHÁLISZTÁN ÉS A KÜLVILÁG

A pandzsábi kérdés kényes voltát nagyban növeli, hogy Pandzsáb stratégiailag rendkívül érzékeny helyen fekszik, a szikhek a Pákisztánnal határos, igen termékeny országrészt lakják. Nem titok, hogy Pákisztán hivatalos körei kezdettől fogva rokonszenveznek a szikhek azon mozgalmaival, amelyek az Indiától való elszakadást követelik. Indiai források úgy tudják, hogy a határ pákisztáni oldalán kiképző táborok működnek, ahonnan fiatal szikhek kisebb csoportjai rendszeresen érkeznek Indiába, hogy terrorakciókat hajtsanak végre.

A szikh szélsőségesek és a pákisztáni vezetők közötti kapcsolatok szélesebb nemzetközi összefüggésbe helyezik az egész pandzsábi kérdést. Az igazán izgató kérdés az, vajon Pákisztánon kívül ki érdekelt még India felदारabolásában. Egyenesen nagyon nehéz válaszolni erre, hiszen bizonyító erejű közvetlen dokumentumok nem állnak rendelkezésünkre. Az azonban tény, hogy a főleg Észak-Amerikában és Nagy-Britanniában élő szikh emigráció meglehetősen zavartalanul működhet, bizonyos korlátozásokat és külön ellenőrzéseket csak a szikhekhez fűződő repülőgép-mérényletek után kezdtek bevezetni. A külföldön élő szikh közösség már nagyobb részt ott született tagjai jól szervezett, jó anyagi körülmények között élő, és szinte egyértelműen a szikh állami-politikai önállóságot valló csoporttá váltak. A szikhek a diaszpórában az együvé tartozás erős tudatát fejlesztették ki, ragaszkodnak hagyományos külsőségeikhez (szakáll-,

turbánviselet stb.) és semmi jelét sem mutatják annak, hogy akár új hazájukba kívánnak integrálódni, akár valamiféle indiai nemzeti tudatot fogadnának el. Nos, ezek a Nyugaton élő szikhek fő támogatói a Khálisztán-mozgalomnak – azaz a független szikh államiság létrehozására irányuló szervezkedésnek – és jelentékeny anyagi megpropagandaeszközöket bocsátanak a pandzsábi szélsőségesek rendelkezésére.

Khálisztán „elnöke” Dzsagdzsit Szingh Csauhán mindenféle zaklatás nélkül él Londonban, azt követően is, hogy az Indirá Gándhi-gyilkosság után nyilvánosan pezsgőt bontott, és a BBC-nek adott nyilatkozatában ezt mondta: „Meglep, hogy a szikheknek ilyen sok idő kellett, hogy megöljék Mrs. Gándhí.” Majd a riportereknek arra a kérdésére, vajon Rádzsív Gándhí is célpont-e, így válaszolt: „Ezt így nem mondanám, mert sok célpont van. De Rádzsív Gándhí biztosan köztük van.” Dzsagdzsit Szingh Csauhánt azután sem háborgatta senki, hogy az Aranytemplom elfoglalása után az indiai hatóságok lefoglaltak néhány olyan dokumentumot, a többi közt az Összindiai Diákszövetség vezetőjének hozzá intézett levelét, amely a közvetlen kapcsolatot bizonyította az „elnök” és a legszélsőségesebb csoportok között. Megfogalmazása miatt témánk szempontjából nem érdektelen idézni belőle: „Biztosítom önt, a szikh ifjúság felébredt, hogy megfelelő választ adjon Mrs. Gándhí fasiszta kormányának helytelen bánásmódjára. A szikh nemzet egyesült azoknak a támadásaival szemben, akik végezni akartak a szikh nemzettel, és megkezdtük menetelésünket Gurú Góbind Szingdzsi eszméinek valóra váltásáért, vagyis a Khálszá szuverenitásának biztosításáért. Biztosak vagyunk abban, hogy ez kedvező fordulatot hoz a szikh történelemben. Doktor Száhib, ön nagyon bölcs és távlatokban gondolkodó személy, kérjük, próbáljon maximális támogatást és segítséget szerezni a baráti nemzetektől és baráti közösségektől... Nagyra becsüljük azokért a lépésekért, amelyeket a szikh nemzet javára és túlélése érdekében tesz. A Khálszá nemzet és az új nemzedék teljes támogatásáról biztosítja önt. A szikh nemzet önnel van.”⁷⁷

A szélsőséges mozgalom indiai képviselőit jelenleg a főpapok nagyobb része által tüzelt vallási fanatikusok és a diákok között lehet megtalálni. Sok információ mutat arra, hogy a szikhek túlnyomó többségét a jelenlegi terror légköre erősen sújtja, rosszabbodtak a termelők piaci lehetőségei, a nagyszámú, Pandzsábon kívüli munkavállalót pedig a létbizonytalanság fenyegeti. Az erősödő bizalmatlanság érezhetően korlátozza a kiemelt helyeken, így a hadseregben szolgáló szikhek karrierjét. A magát egyre kényelmetlenebbül érző többség azonban eddig nem tudta stabilizálni a

viszonyokat, részben a fenyegetések, részben az erkölcsi pressziók gyakorlásán keresztül a szélsőséges irányzatok állandó tényezői lettek a szikh lakta területeknek.

h) A „SZIKH KÉRDÉS” ÉS A KÖZVÉLEMÉNY

Az indiai közfelfogás a szikhek elkülönülési törekvéseit általában ellenségesen kezeli. Az a türelem és megértés, amely számtalan társadalmi kísérletet övezett – és talán még mindig övez – Indiában, a szikh államiság gondolatát illetően nem tapasztalható. Figyelemre méltó, hogy már az ötvenes-hatvanas években is, amikor a kormányzat a helyi erők nyomásának engedve India közigazgatási térképét átrajzolta a lakosság nyelvi hovatarozása alapján (gondosan ügyelve arra, hogy „nyelvi” és nem nemzetiségi alapon szervezendő szövetségi államokról beszéljen) kategorikusan elutasította Pandzsáb akár nyelvi elvek szerinti átszervezését is. Mi ennek a magatartásnak a magyarázata?

Részben elvi jellegű. India ugyanis hangsúlyozottan szekuláris alapon létrejött állam, és eltérően valamennyi szomszédjától, mindmáig megőrizte ezt a jellegét. Néhrú és a Nemzeti Kongresszus liberális vezetői számára a nemzeti elv mindenekelőtt egy összindiai nemzeti identitás megerősítését jelentette, amellyel szemben állt a szubkontinens egyes eltérő nyelvű és hagyományú közösségeinek nemzetként való elismerése, de különösen az egyes vallásközösségek, úgymond, nemzeti aspirációinak tudomásulvétele. Az indiai politikai közvélemény befolyásos csoportjai támogatták ezt a felfogást, különösen azon fájdalmas tapasztalatok után, hogy a hindú-muszlim ellentétek légkörében megszületett „muszlim nemzet” teóriája India felosztásához, Pákisztán létrejöttéhez, több millió ember meggyilkolásához vezetett. A szikh és muszlim törekvések között rokonságot véltek felfedezni, mert a tervezett szikh államnak alkotói a Khálisztán nevet adták, ami pandzsábi nyelven teljesen azonos a „Pákisztán” szó urdú vagy hindí értelmével, azaz „a tiszták országa”.

A Khálisztán kifejezésnek semmiféle előzménye nincs. Elsőként a hatvanas években használta egy Kapúr Szardár Szingh nevű nyugdíjas hivatalt. A hetvenes évektől vált ismertté, amikor a szélsőséges csoportok, a külföldön élő szikhek, majd egyre többen felsorakoztak mellette. Az indiai közvélemény emlékezetében élénken él, hogy a harmincas években

hasonló körülmények között találta ki egy cambridge-i diák, Csaudhuri Rahmat Ali a „Pakisztán” fogalmat.

India vezetői soha nem tévesztették szem elől, hogy Pandzsáb az ország éléskamrája, stratégiaiilag egyik legérzékenyebb pontja, hosszú északi és nyugati határvonala egyben India államhatára, amely a Pákisztán szívének számító Nyugat-Pandzsáb mentén húzódik.

A közvélemény meg van győződve arról, hogy az Indián belüli külön szikh államiság csak tovább erősítené az ottani szeparatista erőket, előbb-utóbb sor kerülne Pandzsáb teljes elszakadására, ami viszont nemcsak India szekuláris jellegének, hanem magának az Indiai Uniónak is végét jelentené, hiszen egy ilyen elszakadás jeladás lenne a muszlim többségű Kasmír, a kevéssé vagy egyáltalán nem hinduizált északkeleti államok, sőt esetleg a déli dravida nyelvű területek szeparatistái számára.

A hindú közvéleményt, főleg a hindú sovíniszta elemeket különösen ingerlik a szikhek önállósulási aspirációi. Ezt a nagyfokú érzékenységet és az erőteljes reagálásokat – legalábbis részben – az okozza, hogy a hindú közfelfogás a szikhizmust soha nem ismerte el különálló vallásnak, inkább a számtalan hindú szekta egyikének tekintette, amely szekták az idők folyamán mindig is születtek, burjánoztak, majd bizonyos sajátosságaikat megtartva újra integrálódtak a nagy hindú közösségbe. Ezt a felfogást kétségkívül erősítette az a szoros hindú–szikh együttélés a Pandzsáiban, amelynek során a szikhek nagy tömegei újra számos hindú vallási-társadalmi elemet magukévá tettek (bráhmín papok szolgálatának igénybevétele, kasztkülönbségek megtartása, a tehén szentségének tiszteltben tartása). A hindú és a szikh családok között szoros érintkezés alakult ki, s gyakori volt, hogy hindú családok egyik fiukat szikhnek nevelték. Azok a konzervatív hindúk, akik vallási fogalmakban látják az egész indiai történelmet, úgy tekintenek a szikhekre, mint a muszlim hatalom ellen küzdő dicső harcosokra vagy mártírookra, akik oroszlánsként védelmezték a hindú civilizációt az iszlám vérszomjas és pusztító hadai és hivatalkai ellen. Ezek számára a szikheknek a hindúktól való elkülönülési mozgalmak, még ha ez vallási síkon is történik, váratlan, érthetetlen és megbocsáthatatlan árulásnak tűnik fel.

Jól érzékeltetik a légkört a nyelvi kérdésben mutatkozó visszasságok. Pandzsáb nagy részén a lakosság anyanyelve, vallásától függetlenül, a pandzsábi. Sajátos történelmi okoknál fogva ezt a nyelvet hivatalos vagy irodalmi célra a történelem folyamán kevéssé használták, miután évszázadokon át a tanult hindúk a szanszkritot tekintették művelésre és elsajátításra méltónak, a muszlimok viszont a perzsát vezették be udvari nyelv-

ként, majd a hódítás és összeolvadás eredményeképpen a fejlett urdú nyelv vált egész Észak-India lingua francájává, Pandzsábben még a brit gyarmati uralom utolsó éveiben is. A nemzeti ébredés a hindúk körében a hindí nyelv melletti politikai kiállásra, a nyelv művelésére, terjesztésére vezetett, és egyedülivé tételére irányuló mozgalmakat inspirált.

A pandzsábi nyelvet magas szinten 1947 előtt viszonylag kevesen művelték, leginkább a szikh közösséghez kötődött, ugyanis a szikh vallási irodalom (maga a Granth Szahib is) többnyire ezen a nyelven íródott.

A vallásközösségi hovatartozás tudatának erősödésével olyan helyzet alakult ki, amelyben az azonos pandzsábi köznyelvet beszélő hindúk a hindít, a muszlimok az urdút, a szikhek a pandzsábit jelölik meg anyanyelvüként. Jóllehet az indiai alkotmány elismeri a pandzsábit önálló nyelvként, sok hindú egyszerűen a hindí nyelvjárásának tekinti, amit nem lehet és nem is érdemes fejleszteni. Nem vitás, a pandzsábi nyelvi alapon szervezett állam követelését lényegében mindenki – szikhek, hindú-sovinisták, a széles közvélemény és a kormányzat – úgy fogja fel, mint ami ennél jóval több: nem a pandzsábi nyelvet beszélők, hanem a szikh vallásúak általa születne meg.

Kétségtelen, a szikh szeparatizmus a független India történetének legjelentősebb kisebbségi mozgalma. Ebben a mozgalomban együttesen jelentkeznek megoldásra váró gazdasági és társadalmi feszültségek, kibozogozhatatlanul összefonódnak vallási, etnikai, nyelvi és kulturális tényezők, megítélésében szerepet játszanak ideológiai és stratégiai megfontolások. Sokféle rendezési javaslat és terv létezik. Hosszú távon az ad alapot a bizakodásra, hogy az indiai politikai gondolkodás mindeddig rendkívüli rugalmasságról tett tanúbizonyságot, a válságmegoldó mechanizmusok mindeddig hatékonynak bizonyultak, és a különféle regionális, nyelvi, nemzeti, vallási konfliktusokat olyan irányban törekedtek rendezni, hogy messzemenően tiszteletben tartották a különféle nyelvi és kulturális közösségek sajátos hagyományait, értékeit és érdekeit.

III. AZ INDIAI KOMMUNISTÁK ÉS A NEMZETI-NEMZETISÉGI KÉRDÉS

Az indiai kommunista mozgalomnak, más gyarmati és függő területek mozgalmaihoz hasonlóan, születésétől kezdve az egyik legkritikusabb problémája a nemzeti aspirációkhoz és eszmékhez való viszony meghatározása volt. Az indiai kommunisták álláspontja az évek során jelentősen módosult, ezért tekintsük át röviden a mozgalom történetét.

Az indiai kommunista mozgalom a britellenes nemzeti függetlenségi harcból nőtt ki. Első képviselői azoknak a szélsőnationalista csoportoknak a tagjai voltak, akik kapcsolatba kerültek az oroszországi szocialista forradalommal, és ezen keresztül a marxizmus-leninizmus elméletével.

1917 és 1922 között elsősorban az emigránsoknak volt alkalmuk az oroszországi társadalmi-politikai átalakulásokkal megismerkedni, majd tevékeny részesévé válni. Az első világháború éveiben az indiai emigránsoknak több csoportja működött Németországban, Afganisztánban, az Egyesült Államokban és másutt. 1915-ben Kabulban ideiglenes kormányt is alakítottak, berlini szervezetük pedig közvetlen támogatást kapott a német kormánytól. Ezekben az években indult meg a török birodalom elleni angol-indiai hadba lépést ellenző indiai muszlimok, a „muhádzsírok” kivándorlása Indiából, azzal a céllal, hogy fegyverrel harcoljanak a brit gyarmatosítás ellen. 1917 végétől ezek a különböző ideológiai alapon álló csoportok a bolsevik forradalomban látták az egyedüli támaszt, amelynek segítségével India visszanyerheti függetlenségét. A nemzeti forradalmárok kisebb-nagyobb csoportjai 1918 és 1920 között érkeztek Taskentbe, Moszkvába és Pétervárra. 1918-ban Taskentben indiaiakból álló kommunista szervezet kezdte meg munkáját, amelyből az indiai kommunista mozgalomban később nagy szerepet játszó Muzaffar Ahmed és mások tapasztalt vezetőkként kerültek ki. Csattopadhjája Vivéndranáth, Mahádéva Pratáp, Barakatullah és a többi forradalmár személyes kapcsolatot tartott fenn a bolsevik vezetőkkel, köztük Leninnel.⁷⁸

A muszlim muhádzsírok Taskentbe érkező csoportja 1920-tól került

kapcsolatba a bolsevik eszmékkel. Az indiai Manábendra Náth Ráj, a Komintern Keleti Bizottságának tagja ezekből a taskenti emigránsokból szervezett csoportot, amely magát India Kommunista Pártjának nevezte.⁷⁹

Taskentben jelent meg Barakatullah figyelemre méltó műve, a „Bolsevizmus és a muzulmán népek” címmel, amely első ízben törekedett a kommunista mozgalom és a keleti nacionalizmusok viszonyának elvi tisztázására. Barakatullah felhívta India és a világ muszlimjainak figyelmét az orosz forradalom jelentőségére. „Csatlakozzunk az orosz bolsevik csapatokhoz az angol bitorlók és despoták megsemmisítése céljából” – buzdította őket. A taskenti csoport tagjainak többsége később jelentős politikai tapasztalatokra tett szert. Részt vettek fegyveres harcokban, majd Moszkvában a Kelet Dolgozóinak Kommunista Egyetemén tanultak. A Komintern II. kongresszusán, majd a Kelet Elnyomott Népeinek bakui kongresszusán az indiaiak nagyszámú csoporttal képviseltették magukat. Ezek a forradalmiárok 1922 végétől kezdtek visszatérni Indiába, hogy a helyszínen segítsék a forradalmi mozgalmat. M. N. Ráj, Abáni Mukherdzsi [M. N. Roy, Abani Mukherji] és a nemzetközi kommunista mozgalomhoz szorosan kötődő néhány más indiai nemzeti forradalmiár Európában maradt, a Komintern és az indiai nemzeti függetlenségi mozgalom közötti kapcsolat megteremtésével próbálták befolyásolni az indiai felszabadító mozgalom egészét.

1922-ben jelentek meg az első marxista csoportok Indiában. Tagjaik szinte kizárólag értelmiségiek voltak, felsőkasztbeliek, akiket következetes nacionalizmusuk és britellenességük vitt a kommunista mozgalomba. Mélységes kiábrándulást éreztek a Nemzeti Kongresszus és személy szerint Gándhí – véleményük szerint megalkuvó, a tömegektől tartó, obskurus vallási, vallásfilozófiai értékekre hivatkozó – irányvonalával szemben.

A legkövetkezetesebb forradalmiárok egy csoportja végül is egy nem polgári alternatívát kezdett keresni. A különböző radikális, részben terrorista csoportok a marxizmus-leninizmus tanulmányozásában látták a kiutat. Ebben az időben szerveződtek az első kommunista csoportok Bombayben, Kalkattában, Madrászban, Láhórban és Kánpurban. 1922-ben Bombayben megjelent S. A. Dange szerkesztésében a *Socialist* című marxista hetilap. Dange ugyancsak szélsőséges nacionalistaként, Tilak tanítványaként kezdte politikai pályafutását. Dange neve „Gandhi versus Lenin” című, 1921-ben megjelent könyvével széles körben ismertté vált. Ő is arra a következtetésre jutott, hogy azok az ideálok, amelyeket nem-

zeti forradalmárként vallott, a kommunista mozgalom segítségével való-
síthatók meg.

Az újonnan születő és igen kislétszámú kommunista csoportoknak a Gándhí vezette nemzeti mozgalommal való egyértelműen ellenséges vi-
szonyát átmenetileg korlátozta a Kommunista Internacionáléban érvé-
nyesülő lenini álláspont, amely a Kelet nacionalista mozgalmaival és nem-
zeti burzsoáziáival való szövetséget részesítette előnyben. De hamarosan,
főleg 1927 után Moszkvában is markáns fordulat következett be: a Kom-
munista Internacionálé teljesen feladta a polgári vezetésű mozgalmakkal
való egységfront-politikát.

A Kommunista Internacionálé 1928. július 17-én kezdődött VI. kong-
resszusa az indiai nemzeti burzsoáziáról azt a megállapítást tette, hogy ez
a burzsoázia addig ugyan nem hagyja ott a nemzeti mozgalmat, amíg osz-
tályforradalom közvetlenül nem fenyeget, de mozgalma „opportunista”
mozgalom, amely az imperializmussal való kompromisszumokra hajlik.⁸⁰
Buharin prognózisa szerint az indiai burzsoázia a tömegmozgalom hatá-
sára „dezertálni fog az ellenforradalom táborába.”⁸¹ A kongresszus leszö-
gezte: a függetlenségi harcban szükség van a proletariátus hegemoniájá-
ra. A Kommunista Internacionálé Végrehajtó Bizottságának 1929 júliu-
sában tartott X. ülése még határozottabban elutasította a nem proletár ré-
tegekkel és szervezetekkel való együttműködést. Az elfogadott határozat
felszólította India Kommunista Pártját, hogy harcoljon az egész indiai
burzsoázia ellen. 1929 decemberében a Kommunista Internacionálé or-
gánumában, az *International Press Correspondence*-ben megjelent egy
tervezet az IKP tevékenységének platformjáról. Eszerint a soron levő fel-
adat a szovjethatalom fegyveres úton történő megteremtése. A Komin-
ternnek ez az új vonala Indiában, ha némi késéssel is, de érvényesült.

A IKP 1929-től feladta a függetlenségi mozgalom polgári erőivel való
együttműködés politikáját. Ez az új irányvonal a mérathi per utáni hely-
zetben a kommunisták elszigetelődésére vezetett. Bálárám, az IKP törté-
netírója megállapítja, hogy ezekben a forradalmi években az indiai kom-
munisták „a burzsoá osztály reformista ideológiája elleni harc nevében
szembekerültek az egész nemzeti mozgalommal.”⁸²

A kommunistáknak a Nemzeti Kongresszus balszárnyához való viszony-
nyát az is rontotta, hogy az Antiimperialista Liga Néhrút „az indiai töme-
gek elárulásának” vádjával kizárta soraiból. A megosztott kommunista
csoportok tovább folytatták a Nemzeti Kongresszus elleni harcot. A fő tü-
zet a „legveszedelmesebbnek” ítélt Néhrúra és Bószra irányították.

A Komintern folyóiratának, a *Kommunyisztjicseszkij Intyernacio-*

nalnak egy 1931 elején megjelent, Indiával foglalkozó cikkében az olvasható a Nemzeti Kongresszusról, hogy „reakciós szervezet, és a brit imperializmus szövetségese”, az addig baloldalinak értékelt Néhru és Bósz pedig „a legveszélyesebb akadályok a forradalom győzelmének útjában.”

A kommunisták 1934–1935-től kezdték átértékelni a helyzetet. Egyrészt a siralmas hazai tapasztalatok, másrészt – és főleg – a Kommunista Internacionálé új vonalának megjelenése készítette őket erre. A Komintern kidolgozta az európai népfrontkoncepció keleti változatát, azaz az antiimperialista nemzeti egységfront koncepciót.

Az IKP 1935–1939-től nem új forradalmi tömegszervezet kiépítését tűzte ki célul, hanem magának a Nemzeti Kongresszusnak antiimperialista forradalmi tömegszervezetté való átalakítását. A párt tagjai beléptek a Nemzeti Kongresszusba és az annak irányítása alatt álló vagy hozzá tartozó különféle szervezetekbe. A kommunisták igen szoros kapcsolatokat építettek ki a radikális kongresszisták által 1934-ben létrehozott Kongresszusi Szocialista Párttal. E párt fő törekvése az volt, hogy a Nemzeti Kongresszust „forradalmivá” és „szocialistává” tegye, s ennek érdekében nagymértékben támaszkodott a paraszt- és munkásmozgalomra. Meginapultak a tárgyalások a Kongresszusi Szocialista Párt és az IKP között a két párt teljes szervezeti egyesüléséről is. A kommunisták úgy képzelték az egyesülést, hogy az új párt elfogadja a marxizmus-leninizmust. Ám a Kongresszusi Szocialista Párt vezetői erre nem voltak hajlandók, ellenben az IKP szervezeti önállóságának feladását követelték. A nézeteltérések áthidalhatatlannak bizonyultak. A Kongresszusi Szocialista Párt 1935. áprilisi konferenciája elvetette az egyesülés tervét, de a két párt közötti politikai együttműködés sok területen folytatódott. 1936–1938 között számottevően megnőtt az IKP befolyása a paraszt- és munkásszervezetekre. Ezek a szervezetek – nagymértékben az IKP ösztönzésére – saját osztályköveteléseik fenntartásával elfogadták az antiimperialista nemzeti egységfront koncepcióját, és a Nemzeti Kongresszussal való együttműködésre törekedtek.

1938–1939-ben az IKP országos vezetőinek többségét beválasztották a Nemzeti Kongresszus Összindiai Bizottságába. Az IKP a kongresszuson belül Bósz radikális antiimperialista irányzatát támogatta, majd miután Bószot eltávolították a Nemzeti Kongresszus éléről, új baloldali szövetség létrehozására törekedtek.

Az egységfront-politika tehát sikert hozott az IKP-nak: elszigeteltsége a második világháború előestéjén megszűnt, tömegbázisa gyorsan növekedett, és ismert országos politikai tényező lett.

A második világháború kitörése új, kedvező feltételeket teremtett a nemzeti mozgalom számára. A kommunisták azok közé tartoztak, akik élni akartak ezekkel a lehetőségekkel. Míg a Nemzeti Kongresszuson belül Bósz Forward Blocján kívül egyetlen jelentős csoport sem adott ki felhívást a Nagy-Britanniával való teljes szakításra, az IKP egyik dokumentuma úgy fogalmazott, hogy: „ez a háború nem a demokrácia háborúja a fasizmus ellen”, ezért a párt feladata „a háborús krízis forradalmi kihasználása.”⁸³ Az 1939. októberi nagy bombayi háborúellenes tüntetést a kommunisták szervezték. A munkások sztrájkmozgalmai nagy tömegekre terjedtek ki. 1940-ben a háromszázhuszonkét sztrájknak négyszázötvenezer résztvevője volt. A parasztok földfoglaló mozgalmai Keralában és Ándhrában voltak számottevőek. Az IKP befolyása alatt álló mazdúr és kiszán szabhák (munkás- és parasztszövetségek) 1940 elején sorra fogadták el „az idegen kormány hatalmának megsemmisítését” követelő határozatokat. A világháború első szakaszában a pártnak az ifjúságra és a kispolgárságra gyakorolt hatása is észrevehetően megnőtt.

A párt helytelenítette a Nemzeti Kongresszusnak azt a formuláját, amely szerint a független India kormánya a háborús erőfeszítéseket támogatni tudja. Az indiai kommunistáknak ez az egyértelmű elkötelezettsége a függetlenség mellett arra vezetett, hogy a kongresszista szocialisták tekintélyes része, Dél-Indiában pedig egész szervezeteik átléptek az IKP-ba.⁸⁴ A hatóságok megtorlása nem maradt el: a legtöbb kommunista vezetőt börtönbe vetették, a párt lapjait betiltották.

A német csapatok Szovjetunió elleni támadása az indiai kommunistákat rendkívül bonyolult feladatok elé állította. Míg számukra a háború első szakaszában elfoglalt Komintern-álláspont nem okozott nehézséget, sőt egyértelmű britellenes fellépéseik a párt tömegbázisát lényegesen kiszélesítették, most, az 1941. júniustól kezdődő második szakaszban kialakított Komintern irányvonal – amely a fasizmus által fenyegetett valamennyi ország, így Nagy-Britannia védelmét is magában foglalta – az indiai kommunisták egész politikájának felülvizsgálatát jelentette, vagyis a Nagy-Britanniával való nyílt és harcos szembenállás helyett Nagy-Britannia háborús erőfeszítéseinek támogatását. A pártnak részben börtönben, részben illegalitásban levő vezetői rövid viták után alapvetően megváltoztatták az IKP egész politikai vonalát, és igyekeztek ezt a munkás-, paraszt- és diákszervezetekben is keresztülvinni. Az IKP támogatásáról biztosította a Szovjetunióval szövetséges erőket is. Ez a brit gyarmati adminisztrációval való párbeszédhez, majd a párt legálissá nyilvánításához vezetett.

A fő taktikai vonal: „együttműködni ott, ahol tudunk, szemben állni ott, ahol kell...”⁸⁵

A párt új irányvonala szakadást idézett elő a függetlenségi mozgalom soraiban. A Nemzeti Kongresszus ugyanis, bár – kisebb szakadár csoportjai kivételével – következetesen antifasiszta talajon állt, továbbra is a brit-ellenes nemzeti felszabadító harc mellett foglalt állást. Gándhí érvelése szerint Nagy-Britannia háborús érdekeit az szolgálná a legjobban, ha India mint független ország erősítené az antifasiszta koalíciót. A Nemzeti Kongresszus 1942. július 6-án elfogadta a „nyílt erőszakmentes forradalom” tervét, és követelte a brit uralom azonnali felszámolását. A Nemzeti Kongresszus határozatával a kommunisták nem értettek egyet, mondván, hogy az adott körülmények között Nagy-Britannia gyengítése nem szolgálja a fasizmus elleni világméretű harcot. Ez egyoldalú, hibás álláspont volt, amely elszakította az IKP-t a nemzeti mozgalom fő erőitől, és amelyért súlyos árat kellett fizetnie a pártnak a függetlenné válás után, hiszen lehetőséget adott ellenfelei számára, hogy megkérdőjelezzék a kommunisták hazafiasságát. A brit hatóságok még augusztus elején illegálissá nyilvánították a Nemzeti Kongresszust, vezetőit, köztük Gándhít, letartóztatták, a szervezet vagyonát elkobozták, újságját betiltották. Ezt követően az egész országban spontán fegyveres megmozdulások kezdődtek, amelyeket a Nemzeti Kongresszus több szabadlábon maradt tagja is támogatott. Rendszeressé váltak a sztrájkok, a tüntetések, a hivatali épületek és vasúti berendezések elleni támadások. A gyarmati hatóságokkal történő összecsapások mintegy tízezer ember életét követelték. A több mint két hónapig tartó heves megmozdulásokban főleg a parasztság és a kispolgárság vett részt. Az IKP ebben az időszakban teljesen elhatárolta magát a britellenes fellépésektől, és az általa irányított munkásszervezetek a termelés, elsősorban a hadiipari termelés fokozása mellett szálltak síkra.⁸⁶

Az IKP-t nemcsak hagyományos polgári ellenfelei, hanem egykori baloldali szövetségesei is árulással vádolták. Nambúdiripad, a párt majdani főtitkára írta a párt egyik bástyájának számító Keralában zajló folyamatról: „1942-ben a nyilvánvaló konfliktus a nemzetközi proletariátushoz való lojalitásunk és a mi antiimperialista mozgalmunkhoz való lojalitásunk között a szocialistáknak olyan nemzedékét termelte ki, amely szovjetellenes és kommunistaellenes volt...”⁸⁷

1944–1945-ben a hindu–muszlim ellentétek kerültek az események középpontjába. Megerősödött a Muszlim Liga, amely követelte valamennyi muszlim többségű tartomány Indiától való elszakadását, és Pá-

kiszttán állam létrehozását. A vallásközösségek közötti feszültségek éleződése súlyos nehézségeket és károkat okozott az ország függetlenségéért és demokratikus átalakításáért küzdő erőknél, köztük az IKP-nak.

Adhikári, az IKP legismertebb teoretikusa 1944-ben, a nemzeti egységről megjelentetett könyvében pártja álláspontját ismertette lényegében elismerte a „muszlim nemzet” fogalmának megalapozottságát, és ebből következően az önálló muszlim állam létrehozását támogatta. „A Pákisztán létrehozására irányuló követelés – írta –, ha annak progresszív lényegét nézzük, valójában a pandzsábi, a patán, a szindhi, a balúcsisztáni és a kelet-bengáli muszlim nemzetiségek területei önrendelkezésének és különválásának követelése.”⁸⁸

A nem polgári alternatívának egyetlen szervezett ereje az IKP volt. Az IKP háború alatti gyors fejlődése azonban nem volt elegendő ahhoz, hogy egyenrangú partnere legyen a nagy országos pártoknak. A háború alatt együttműködött a brit hatóságokkal, s ez korlátozta kapcsolatait a nemzeti függetlenségi erővel éppen abban a kritikus időszakban, amikor a függetlenség kivívása volt az első számú politikai feladat. Ugyancsak nehezítette az IKP helyzetét, hogy a vallási fanatizmus légkörében a kisebbségi jogok védelmezőjeként lépett fel, a Pákisztán létrehozása melletti állásfoglalását nemcsak a hindú vallási alapon álló szervezetek, hanem a polgári nemzeti erők is ellenségesen fogadták.

Az IKP a háború utáni új helyzetben ismét arra törekedett, hogy rendezze és erősítse kapcsolatait a nemzeti forradalmárokkal. A Szubhás Bósz vezette (a japánokkal együttműködő) Indiai Nemzeti Hadsereg tagjai elleni bírósági perek idején a kommunisták több helyen gyűléseket és felvonulásokat szerveztek, és kinyilvánították a vádlottak iránti szimpátiájukat. A legnagyobb spontán britellenes népi megmozdulásra, a bombayi flottafelkelésre 1946 január-februárjában került sor. Húszezer tengerész követelte a britek távozását Indiából, s támogatásukra kétszázezer munkás lépett sztrájkba. A flottamegmozdulásban, valamint a szimpátiatüntetések szervezésében az IKP kiemelkedő szerepet játszott.

A kommunisták a háború után igen aktívan bekapcsolódtak azokba a tömegmozgalmakba is, amelyeknek a résztvevői nemzetiségi és vallási sérelmeiket hangoztatták. Így történt Hyderábad fejedelemségi államban, ahol a telugu (ándhra) nemzetiségű és nyelvű hindú vallású parasztok az önálló Telengana állam megalakításának jelszavával küzdöttek a muszlim vallású és az urdu nyelvet beszélő feudális uralkodó osztály ellen. A fejedelemség nyolcmillió parasztját képviselő fegyveres felkelők a földesúri földek felosztását is célul tűzték ki. Szervezetük, az Ándhra Ma-

hászabhá és a nizámmal, a helyi uralkodóval nyíltan szembeforduló köz-igazgatási szervek, a falusi pancsájakok kommunista befolyás alatt állottak. 1946 novemberétől a bengáli vidéki körzetekben a parasztok a kommunisták vezetésével folytatták küzdelmüket a bérleti feltételek megjavításaért. Kelet-Bengálban többségükben muszlim szegényparasztok álltak szemben a hindú bérlőkkel, uzsorásokkal.

A függetlenné válás kritikus napjaiban India Kommunista Pártjának a nemzetek önrendelkezése melletti kiállása nemcsak India egészének szuverenitása, hanem egyes alkotórészeinek teljes önrendelkezése melletti állásfoglalást is jelentett. A teljes önrendelkezés magában foglalta a saját nemzeti állam létrehozásához való jogot. Az IKP azt a véleményt képviselte, hogy India soknemzetiségű állam, a nemzetiségek lényegében az európai mintának megfelelően nyelvi alapon szerveződnek.

India Kommunista Pártja tudomásul vette a „muszlim nemzet” létét is, abból kiindulva, hogy a muszlimok elég jól körülhatárolható önálló kulturális örökséggel, saját nyelvvel, külön identitástudattal rendelkeznek. Ez utóbbi álláspont került igazából a viták középpontjába, hiszen a korabeli Indiában a hindú–muszlim különbségek és ellentétek mellett a nemzetiségi-nyelvi különállások eltörpültek. A kommunista álláspont végső soron a Pákisztán-eszme támogatását is jelentette.

Az IKP-nak a pártsajtóban rendszeresen publikált nézetei teljes egészében megegyeznek a korabeli szovjet értékelésekkel. Ezeket összefoglalóan és tudományos szinten a szovjet indológia akkor legtekintélyesebb vezetője, Gyakov képviselte. A szovjet indológia azt a nézetet vallotta, hogy a különféle indiai nemzetek kialakulása a XV. századtól megkezdődött, de ezt a folyamatot a brit gyarmatosítás megakasztotta. Gyakov az indiai nemzetek külön vonalú fejlődéséről a következőképpen vélekedett. „Az egyes indiai népek sorsa a történelemben nem volt egyforma, ezért a minden népnél különleges nemzeti jellem, külön kultúra és hagyomány jött létre. Viszont a hosszú brit uralom mindezeket a népeket egyesítette az azonos gyarmati járom alatt, és bizonyos gazdasági kapcsolatokat hozott létre közöttük. A közös elnyomatás közös ellenállást váltott ki, de mindez elégtelen volt ahhoz, hogy India egész népességét egységes nemzetté tegye. Az a kulturális közösség, amely India népeinél a sok évszázados egymás mellett élés és a huzamos kereskedelmi-politikai kapcsolatok következtében létrejött, nem nagyobb, mint Európa, a Távol-Kelet és a Közel-Kelet különböző népei közötti kulturális kapcsolat. Ez a kulturális közösség nem zárja ki, hogy India egyes nemzetiségeinek legyen a maguk különálló kultúrája.”⁸⁹

A korabeli marxisták úgy gondolták, hogy az indiai nemzeti egység elválaszthatatlan a közös indiai nyelvtől. A nyelvi kérdésről máig tartó vita társadalmi gyökereit Gyakov az indiai burzsoázián belüli érdekellentétekben látta: „A közös indiai nyelv feletti vita és a Nemzeti Kongresszus kebelében e kérdésben felvetődött véleménykülönbségek a nemzeti mozgalom két irányzatának tükröződését jelentik. Ez a két irányzat: a föderalista és a centralista irány. E két irányzat küzdelme a Nemzeti Kongresszusban megmutatja azokat az ellentmondásokat, amelyek az egész indiai piacon egyeduralomra törő gudzsaráti-márvári burzsoázia és India hátramaradott népeinek gyengébb burzsoáziája között tátonganak, amely utóbbi a maga nemzeti piacait nemcsak az angol, de a gudzsaráti-márvári tőke köréből ki szeretné ragadni.”⁹⁰

Az IKP kiadója – a Peoples Publishing House – 1963-ban jelentette meg Dzsolli Móhan Kaul könyvét a nemzeti integrációról. A könyv a párt ötvenes évekbeli álláspontját tükrözi vissza.⁹¹ Eszerint a függetlenség utáni India politikai életének előterében „az államok nyelvi alapon történő átszervezéséért folyó harc áll”. A probléma lényege – a szerző szerint –, hogy a Nemzeti Kongresszus elárulta az 1947 előtti elveit, nem teljesítette ígéreteit. Ennek oka, hogy „az indiai burzsoázia leghatalmasabb és domináns szekciója, amely az egész indiai piac kiaknázásában van érdekelve, egyrészt egységes kormányzati rendszert, a hatalomnak egy központban történő koncentrálását akarja, másrészt egyetlen nyelv bevezetésére törekszik az egész országban. Míg a domináns burzsoá erők a hindit töreksenek egyetlen államnyelvvé tenni, India különböző nemzetiségeinek burzsoáziája megpróbál ellenállni ennek a folyamatnak... Eközben közös alap jöhet létre köztük és a nemzetiségi tömegek között.” Kaul Indiát soknemzetiségű országnak írja le, amelyben a kapitalizmus fejlődésével együtt az egyes nemzetek öntudatra ébredése is erősödik. Ezeket a nemzeteket megilleti az önrendelkezési, ezen belül az elszakadási jog. Ám a szerző hozzáteszi: álláspontja Lenin álláspontjához hasonlóan azt is tartalmazza, hogy az elszakadáshoz való jog támogatása nem azonos az egyes államok különállásának támogatásával.⁹²

Nem nehéz felfedezni Gyakov és Kaul nézeteinek azonosságát az indiai politikai élet egyik leglényegesebb kérdésében. Ennek az azonosság-nak több összetevője van:

1. Akkoriban a kommunisták Leninnek a cári Oroszország nemzeti kérdéseiről kifejtett nézeteit a világ minden részére mechanikusan alkalmazták;

2. India tényleges soknyelvűsége, az országban folyó nyelvi harcok mindennapos tapasztalatai;

3. a szovjet és az indiai kormány közötti hűvös viszony;

4. a kommunista mozgalom éles kritikája a Nemzeti Kongresszus kormányzását illetően („a függetlenség-álfüggetlenség”, „1947 után a brit tőke pozíciói még erősödtek is”, „az indiai burzsoázia a népi mozgalmaktól való félelmében az imperializmus csatlósa lett”).

Mindezek a sablonok szó szerint megtalálhatók India Kommunista Pártja hivatalos dokumentumaiban, a pártsajtóban, a szovjet publikációkban, Palme Duttnak, Nagy-Britannia Kommunista Pártja főtítkárhelyettesének „Merre tart India?” című művében.

Az indiai kommunistáknak ez az álláspontja kétségekívül nem felelt meg az indiai realitásoknak, nem vette kellőképpen figyelembe a nemzeti egység nyelven kívüli faktorainak fontosságát, nem ismerte eléggé a politikailag tudatos lakosság tényleges hangulatát, nem értette meg az Indiában különösen fontos történelmi-kulturális identitás szerepét. India Kommunista Pártja által ekkoriban követett nyelvi politikának ma, a nyolcvanas évek végén is érezhető a hatása. Részben ez az oka annak, hogy a párt India központi és túlnyomóan hindí nyelvterületein nem tudott meggyökerezni, ellenben néhány fontos nemzetiségi területen, elsősorban Bengálban és Keralában tartós kormányzati pozíciókra és tömegbefolyásra tett szert.

A kommunista felfogás az indiai nemzeti és nyelvi kérdésről a hatvanas évek elejétől kezdett megváltozni. Ez a felfogás már nem egységes, hanem a mozgalom és a marxista értelmiségiek megosztottságának, belső vitáinak megfelelően bizonyos különbségeket mutat. Az új koncepciók a kínai-indiai határháborút követően formálódtak. A háború sokkhatást váltott ki az indiai kommunisták körében. Újjá kellett értékelniük a szocialista országok külpolitikájának és a kommunista mozgalom egységével kapcsolatos, addig megkérdőjelezhetetlennek tűnő nézeteiket. A háború vitathatatlanul erős nemzeti egységet teremtett, a lakosság hangadó rétegei egyértelműen India szuverenitásának és területi integritásának védelme mellett álltak ki. Az addig nyíltan szeparatista erők, mint a tamil vezető politikai párt, a Dravida Munetra Kazsagan, ebben a légkörben változtatták meg álláspontjukat, és fogadták el az egységes India elvét.

Radikális fordulat állt be a szovjet külpolitikában. A XX. kongresszus ártértékelte az újonnan függetlenné vált országokhoz való szovjet és általában a kommunista viszonyt, nagyobb hangsúlyt kapott „a nemzeti burzsoázia antiimperialista potenciálja”, vagyis megnyílt az út az olyan típusú

politikuskok pozitív értékeléséhez, mint Néhrú, Nasszer vagy Szukarno. Az indiai kommunistákra a legközvetlenebbül az hatott, hogy éppen Indiában érzékelték talán világszerte először a szovjet–kínai viszony megromlását, hiszen a Szovjetunió a kínai–indiai határháború kitörése után napokon belül egy lényegében India számára kedvező álláspontot foglalt el. Ezzel az indiai kommunistáknak módjuk nyílt arra, amire mindig is vágytak: egyidejűleg megőrizni a nemzetközi kommunista mozgalom, ezen belül az SZKP iránti lojalitásukat, és megtalálni a Nemzeti Kongresszus baloldali köreivel való együttműködés lehetőségeit.

Az új helyzet vezetett India Kommunista Pártja megváltozott platformjához, ami a tárgyalat kérdésben azt jelentette, hogy a párt sokkal árnyaltabb, kidolgozottabb és realisztikusabb politikát kezdett folytatni. Az IKP egyidejűleg hangsúlyozta az ország területi épségének és a kisebbségek védelmének fontosságát. A szekuláris és demokratikus India egységének és függetlenségének védelme, a hazafias erők összefogása vált a párt fő jelszavává. A hetvenes évektől kezdve a Nemzeti Kongresszus és a vezetése alatt működő kormányzat külpolitikáját az IKP többé már nem támadta. Az IKP a nemzetek különválásának joga helyett a kisebbségek vallás- és nyelvhasználatának, illetve helyi önkormányzatuk erősítésének érvényesítését követelte. Ez a követelés széles egységfront kialakítását tette lehetővé, hiszen Indiában a legkülönbözőbb politikai erők, beleértve a sokféle kongresszus párti irányzatot is, hasonló nézeteket vallottak. Az IKP elvitathatatlanul demokratikus és humánus gyakorlatot folytatott: fellépett a kisebbségi nyelvhasználat és vallásgyakorlat biztosítása és a volt érinthetetlenek egyenjogúsági törekvései mellett, de a leghatározottabban mozgósított a kisebbségi érdekekre hivatkozó, ám az állam egységét veszélyeztető terrorizmus ellen.

Az 1964-ben szakadás történt a kommunista pártban, létrejött az India Kommunista Pártja (marxista), amelynek viszonya a Nemzeti Kongresszushoz korántsem volt harmonikus, és főleg a hetvenes években komoly nézeteltérések mutatkoztak a külpolitikai irányvonalat illetően is. Az IKP (M) nagy hangsúlyt helyezett helyi regionális bázisa kiépítésére, és, miután néhány államban számottevő befolyásra tett szert, következetes híve lett a helyi autonómia erősítésének, a központi hatalom megnyirbálásának.

Az elmúlt években a két kommunista párt között a nemzeti kérdésben is jelentős közeledés figyelhető meg. Erre lehetőséget ad, hogy mindig is voltak lényeges közös pontok a két kommunista párt állásfoglalásaiban és gyakorlati cselekedeteiben a nemzeti-nemzetiségi kérdést illetően, neve-

zeten a vallásközösségi alapú politizálás elítélése, a vallási szovinizmus elleni fellépés, a regionális és egyéb kisebbségi kulturális és nyelvi örökség tiszteletben tartása, a kasztizmus elleni küzdelem, ami többek között magában foglalja a főleg alsó kasztbeliekből és volt érinthetetlenekből álló agrárproletariátus politikai szervezését, iskolázásának és egészségügyének felkarolását. Ezek a szekularizmus jegyében fogant álláspontok egybeesnek más demokratikus pártok, így a Nemzeti Kongresszus demokratikus csoportjának irányvonalával.

A nemzeti kérdés a XX. században a világnak csaknem minden részén előtérbe került, még pedig úgy, hogy egy adott ország gazdasági fejlettségi szintjével, társadalmi-politikai berendezkedésével és kulturális hagyományaival nem mutat közvetlen összefüggést.

Témaválasztásomat a Kelet iránti vonzalmamon és a térség viszonyainak bizonyos ismeretén kívül az a meggyőződése is ösztönözte, hogy a nemzeti problematika objektív és tisztességes szándékú megértése és kezelése szempontjából jelentősége lehet a nem európai nemzeti szituációk tanulmányozásának.

A lényegesnek ítélt társadalompolitikai és nemzetközi politikai aspektusokat az indiai szubkontinens nemzeti folyamatainak és eszméinek történeti bemutatásán keresztül vizsgáltam, és most erre a vizsgálódásra építve, de messzemenően figyelembe véve más keleti országok tapasztalatait is, törekszem bizonyos általános következtetéseket levonni.

A keleti nemzeti kérdések tanulmányozása számos ideológiai és módszerbeli nehézséggel jár. E térségben nagyon sok állam nem ismer el államhatárait belül az uralkodó nemzeten kívül más nemzetet, mások nyelvi kisebbségekről beszélnek. E koncepció szerint a különböző nyelveken beszélők ugyanahhoz a nemzethez tartoznak, sőt, a vallási és a nemzeti közösségek nem is különböznek egymástól. Általános gyakorlat továbbá (ez alól India kivétel!) a népszámlálási adatok tudatos és következetes meghamisítása.

Széles körben elterjedt vélemény, hogy önálló államiság nélkül nemzetről nem lehet beszélni, legfeljebb nemzetiségről. Az úgynevezett nemzetiség-fogalom talán még kuszább és képlékenyebb, mint a nemzet fogalma. A tudományos irodalom is többféleképpen használja. Szerepel úgy is, mint az etnosz és a nemzet közötti fejlődési fokozat, esetleg kisebb létszámú etnikai vagy nemzeti közösséget jelöl. A Keleten a nemzetté válás folyamata általában önálló államiság nélkül kezdődött.

Ügyszintén vitás kérdés az is, hogy a robbanásszerűen megerősödő nemzeti eszmék vajon milyen társadalmi osztályoknak, rétegeknek fejezik ki az érdekeit, gondolat- és érzésvilágát, ezek a nemzeti eszmék mennyire össztársadalmiak, mennyire a többségi etnikumnak a megnyilvánulásai, vagy egyszerűen csak az elit sajátos politikai tudatformájáról van szó. Lehet-e ez a parasztság, a középrétegek, vagy esetleg a munkásság politikai tudatformája is? Külön zavart okoz a keleti országokban, hogy az etnosz és a nemzet közötti egyébként is bizonytalan különbség az ideológiai megnyilvánulásokban egyáltalán nem követhető nyomon.

Vitathatatlan a keleti országok társadalmi és szellemi életében a gyarmatosítást megelőző bizonyos merevedés és pangás, ugyancsak közös vonás a gyarmatosítás kitörölhetetlen élménye, majd a felszabadító mozgalmak mindenütt jelenlevő kohéziós ereje. Ami a gyarmatosítás hatását illeti, ez a keleti nemzeti fejlődésben mindenütt, mind a mai napig meghatározó. Az Ázsiában kialakult nagy népességű és nagy területeket elfoglaló etnoszoknak a meggyöngyítésében, a nemzetté válás késleltetésében, területiális széttagolásában a gyarmatosítás sorsdöntő szerepet játszott. A már kialakult, vagy kialakulóban levő területi, nyelvi, kulturális, gazdasági kapcsolatoknak a széttörése gyakran véglegessé vált. Ezekben az esetekben a gyarmatosítás a partikuláris tendenciákat erősítette. Ugyanakkor az is vitathatatlan, hogy új, esetenként a történelem folyamán soha nem létezett területiális politikai egységek jöttek létre a gyarmatosítás időszakában. A nagy keleti államokban azonban a gyarmatosítás konzervált is, sok helyütt megmaradtak feudális jellegű területiális egységek, úgyszintén fennmaradtak, sőt helyenként erősödtek a vallási és kasztjellegű tagozódások is.

Ma már korántsem kielégítő, sőt a gyarmatosítás utolsó éveiben sem helytálló kizárólag etnikai egységekről beszélni. Ugyanakkor kétségteljesen szembevetendő a nemzeti fejlődésnek a megkésettisége. Ennek alapján joggal mondható, hogy csupán a nemzetté válás folyamatáról lehet beszélni a függetlenné válás előtt, és fejlett, a modern európai értelemben vett nemzetek ma is csak bizonyos megszorításokkal tekinthetők kialakultnak. Az egyes keleti országok gazdasága korántsem integrálódott egységes egészbe, és az erősödő modern szektor mellett, ha általában egyre alárendeltebben és egyre szétsziláltabban is, mégiscsak létezett és létezik egy olyan tradicionális szektor, amely határozottan gátja az érintkezéseknek, az emberek, áruk, eszmék mozgásának, s következésképpen a modern nemzeti fejlődésnek. A gyarmatosítók a tengertől távol eső belső területeket egyáltalán nem vonták be az egységes gazdasági vérkeringésbe, azo-

kat a kapcsolatokat viszont, amelyek hagyományosan léteztek, lényegében szétérték. Indiában egészen 1947-ig megmaradtak egyes hagyományos politikai, adminisztratív egységek, a rádzsák, maharádzsák, navábok birtokai, amelyek élő kövültként álltak útjában a nemzeti integrációs folyamatoknak és törekvéseknek.

Napjainkig a legtöbb afro-ázsiai országban korántsem fejeződött be a nemzetté válás és nemzeti integráció folyamata. Gyakran megoldatlan a saját nemzeti nyelvre való áttérés, gondokat okoz a nemzeti és a vallási kisebbségek státusa, csaknem kivétel nélkül feszültség van a szomszédok között a különféle területek hovatartozása miatt.

Elmaradás van az egységes fejlett irodalmi nyelvek kialakulásában is. Joggal lehet beszélni a nyelvi helyzet konszolidálásának befejezetlenségéről, amely közvetlenül befolyásolja a gazdasági, kulturális és politikai élet alakulását. A jelenlegi nyelvi helyzet okai részben a gyarmatosítás előtti múltban, részben a gyarmatosítás sajátosságaiban gyökeredznek. A fejletlen területeken legfeljebb domináns nyelvekről lehet beszélni. A hagyományosan magas civilizációval rendelkező keleti országokban igen messze került egymástól az írott és a beszélt nyelv, szembetűnő jelenség olyan nyelv hivatalossá tétele az államügyek intézésében, vagy a vallási szertartások folytatásában, amelyet a lakosság anyanyelvként nem használ. Teljesen érthető, hogy a keleti nemzeti mozgalmak számára a nyelvi kérdés megoldása kiemelt fontosságú ideológiai-politikai kérdéssé vált. A politikai vezetők a függetlenné válás után is feltűnő gyakorisággal foglalkoznak a nyelvi integráció kérdéseivel.

A keleti nemzeti specifikumok körében valószínűleg a nyelvnel is sokkal markánsabb szerepet játszanak a különféle kulturális-pszichológiai tényezők. Különös szívóssággal érvényesülnek a vallási-kulturális jegyek. Szükséges hangsúlyozni, hogy az iszlám, a hinduizmus és a buddhizmus egészen más szerepet játszanak, mint amit a kereszténység játszott a modern Európában. Az előbb felsorolt vallásokhoz való tartozás egyben jelentette és jelenti egy egész civilizációs és kulturális örökség vállalását, értékeinek valamilyen mértékű elfogadását. Ennek az összefüggésnek a modern nemzeti eszmék terjedése szempontjából is különleges jelentősége volt és lesz ezután is. Az ázsiai nacionalizmusok általában soha nem tudtak teljes egészében függetlenedni a vallási tudatformától. Sőt, érdekes sajátosság az, hogy a nemzeti teoretikusok és forradalmárok legkorábbi nemzedéke képviselt sokkal tisztább, a vallási tanításoktól és kultuszoktól teljesen vagy részben elhatárolódó nemzeti eszméket, nézeteket. A nemzeti mozgalmak radikalizálódásával párhuzamosan, azok töme-

gessé válásának folyamatával együtt egyre inkább előtérbe kerültek a különböző konzervatív és általában vallásos jellegű eszmék is. Sok esetben úgy vetődött fel a kérdés, hogy nemritkán az egyes vallásközösséghez való tartozás kizárta a modern nemzeti eszmék elfogadását. Nem kivételes jelenségként fordul elő viszont a vallási és nemzeti eszmék teljes egymásba-fonódása. Ez az egymásbafonódás sok helyütt rendkívüli erőt adott a modern nacionalista eszméknek, másutt határozottan a nemzeti megosztás vagy a konzervativizmus irányába vitt.

Külön figyelmet érdemel a nemzetté válás és a nemzeti eszmék vonatkozásában a nemzeti mozgalmak problematikája. Első látásra paradoxonnak tűnik fel az, hogy nemzeti mozgalmakról beszélünk olyan társadalmi szituációban, amelyekben nyilvánvalóan nem következett be elégséges nemzeti fejlődés, nem jött létre a nemzeti integráció és a közös nemzeti tudat. Nos, a gyarmatosítók által kreált politikai keretek közötti mozgalmak nem fejlett nemzetek fellépései voltak, de igen fontos tényezői a nemzeti integráció kialakulásának és elmélyülésének. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a nemzeti mozgalmak nem a kialakult nemzetekben gyökeredznek, hanem fordítva, a nemzeti mozgalmak segítették elő a nemzeti tudat megjelenését, a nemzeti konszolidáció folyamatának előrehaladását.

A keleti sajátosságokhoz igencsak hozzátartozik a társadalmi tagozódás erőteljes összefonódása az etnikai sokféleséggel. A keleti városok az elmúlt évszázadok során etnikailag mindig is tarkák voltak, ám ez a tarkaság a gyarmatosítás időszakában jelentősen megerősödött. A hatalmas indiai szubkontinensen ugyan nem külföldi bevándorlók játszottak meghatározó szerepet a polgárosult rétegek kialakulásában, de bizonyos etnikai, kaszt-, vallási kisebbségek különleges szerepe jól kimutatható. Így kiemelkedő szerepet játszottak az indiai kereskedelmi tőke létrehozásában, majd a modernizálódás egész folyamatában a perzsa eredetű párszúk. Mindezek a tényezők erőteljesen hozzájárultak ahhoz, hogy a Keleten a nemzeti konszolidáció folyamata lassú, ellentmondásokkal, megrázkódtatásokkal teli, és mindmáig nem zárult le.

Könnyű belátni, önmagában is ellentmondásos az a helyzet, amelynek sajátossága, hogy az elkerülhetetlenül jelentkező polgári és nemzeti törekvéseknek csak részben lehettek vállalói és szószólói azok a kisebbségek, amelyek az ázsiai országokban oly meghatározó szerepet játszottak a helyi kapitalizálódás előmozdításában, valamint a modern kulturális értékek elfogadásában és terjesztésében. E kisebbségek igen különböző szerepet tölthettek be az egyes nemzeti mozgalmakban. Példák tucatjait lehet

találni a nyílt kollaborációra a gyarmati hatóságokkal, ám ugyanúgy a nemzeti mozgalommal való teljes azonosulásra, illetve annak támogatására, sőt helyenként a kisebbségek voltak hordozói a modern forradalmi, így a marxista eszméknek is.

Valószínűleg éppen az egyes nemzetek gyöngeségeiből, a nemzetek stabilizáló tényezőinek hiányosságaiból vagy teljes hiányából következik, hogy az afro-ázsiai térségben különös szerepet kapott a modern nemzeti állam. Érthető ez, hiszen az államhatalom eszközeivel kell megőrizni a nemritkán vitatott territoriális egységet, biztosítani a lakosság lojalitását, létrehozni a hiányzó gazdasági-kereskedelmi kapcsolatokat, előmozdítani a nemzeti tudat létrejöttét, illetve erősítését, kialakítani a közös hagyományokat és értékeket. Valószínűleg ez az egyik magyarázata annak, hogy az újonnan függetlenné vált országokban az állam a gazdaságirányításban és -fejlesztésben még olyan esetekben is kulcsszerepet vállalt magára, amikor egyébként a nemzeti mozgalomban részt vevő polgári rétegeknek az effajta megoldások sértik az érdekeit. A Kelet szinte minden nemzeti teoretikusa állást foglalt az erős állam, az erős nemzeti hadsereg, a centralizált gazdasági, politikai és kulturális élet mellett.

A keleti specifikumokról szólva fontos rámutatni: immáron tömegméretekben bebizonyosodott, hogy lényegében mesterséges úton létre lehet hozni a fejlett nemzetek valamennyi ismervét. Ismeretes, hogy erős nemzeti mozgalmak alakultak ki saját államiság nélkül, fejletlen gazdasági kapcsolatok közepette, olyan területeken, ahol különféle nyelveken beszélnek és különféle kulturális hagyományok léteznek. A második világháborút követően a Föld országainak többsége úgy jött létre, hogy nem voltak évszázados előzmények, mesterségesen kellett közös nyelvet megteremteni, vagy elfogadni a gyarmatosító nyelvét, tudomásul kellett venni képtelen államhatárokat, meg kellett teremteni a modern gazdaság és államiság alapjait, és el kellett dönteni a fejlesztés irányait. Az összes gondtal és nehézséggel együtt ezek a törekvések tartós eredményeket produkáltak.

A nemzeti eszmék keleti specifikuma nem annyira nyilvánvaló, mint a nemzeti folyamatoké. Az európaiától eltérő sajátosságok azonban az eszmei szférában is vitathatatlanul jelen vannak. A keleti nemzeti eszmék fontos közös vonása az, hogy az európai gyarmatosítással összefüggésben jelentek meg. Az európai hatást több vonatkozásban is vizsgálni kell.

Először is, szó van az idegen uralom elleni természetes reakcióról, az ellenállásról. Ez az ellenállás a gyarmatosított terület különböző etnikumú és vallású népei között bizonyos kohéziót jelentett, és ezen kohézióra

épülő, a nemzeti eszmék fejlődése irányában ható politikai tudat kialakulására mutatott. Másodszor, a gyarmatosítás időszaka a legtöbb alávetett országban asszociálódik a kapitalista orientációjú fejlődéssel. A kapitalizálódás kétségkívül szintén kedvez a nemzeti fejlődésnek, valamint a nacionalista eszmék megjelenésének és erősödésének. Harmadszor, a gyarmatosító hatalmak, végig a XIX. században, majd különösképpen a századfordulótól kezdve olyan politikai eszméket képviseltek, amelyek vitathatatlanul nacionalisták, esetenként határozottan sovinszták és fagyűlölők voltak. Ezeknek az eszméknek a közvetlen hatása és érvényesülése is egyértelműen kimutatható. Tehát több forrás, a sajátos történelmi fejlődés, a szellemi export eredményei lényegében ugyanabban az irányban hatottak. Ezért hibásnak és leegyszerűsítőnek érezzük csupán egy tényezővel magyarázni a keleti nemzeti eszmék és nacionalizmusok megjelenését.

A gyarmatosított, majd politikailag függetlenné vált, de gazdaságilag, kulturálisan és más tekintetben is függő viszonyban levő társadalmakat izoláltan, a külvilágtól elvonatkoztatva vizsgálni nem lehet, hiszen a külső uralom és a belőle következő hatások az eszmei fejlődésnek is lényegi elemeivé váltak. A fejlődő országok ideológiai problémáit is csak egy szerves egységet alkotó rendszer egészen belül lehet megközelíteni. Egykor a gyarmati országok számára a gyarmatosító hatalom, ma a fejlődő országok számára egy olyan világ gazdasági és világpolitikai rendszer vált a belső fejlődésre közvetlenül ható, időnként azt döntően befolyásoló tényezővé, amelyben alárendelt szerepet játszanak. Figyelemre méltó, hogy Ázsiában és Afrikában a különféle nemzeti eszmék megjelenése, majd rendkívül gyors expanziója nem vezethető le közvetlenül a modern társadalmi osztályok színre lépéséből, és különösen nem a helyi tőkés viszonyok fejlődéséből.

A modern nemzeti eszmék egyik fontos gerjesztője, hogy általában romló világ gazdasági pozíciók mellett a fejlődő országok politikai mozgástere sok tekintetben megnövekedett. Lehetőségük van rövid idő alatt megváltoztatni akár fő külpolitikai orientációjukat is. Ez az orientáció nem szükségképpen egyezik társadalmi-politikai struktúrájukkal, vezető osztályaik belpolitikai törekvéseivel. Ugyancsak fontos és ma már szervesen beépült elemét jelenti az ázsiai politikai tudatnak az a felismerés, hogy a szocialista országok, bár képesek hatékony támogatást nyújtani a nemzeti függetlenség kivívásához, az új államok védelmi rendszerének kiépítéséhez, kevés erőforrással és tapasztalattal rendelkeznek egy modern gazdaság anyagi-technikai bázisának megteremtéséhez.

Ugyancsak figyelmet érdemel a keleti nacionalizmus néhány más sajátossága is. Minél modernebbek a nemzeti eszmék a Kelet országaiban, időnként annál archaikusabbnak mutatkoznak. A hivatalos ideológiákban megjelenik az idealizált múlt, a faluközösségek és általában a kollektív értékek dicsőítése.

Ezek a modern nacionalizmusok kezdettől fogva önálló államiságra törek, és azóta is központi szerepet kap az állam erősítése, nemzetközi szerepének fokozása, esetleg kiterjesztése.

További sajátossága a keleti nacionalizmusoknak az, hogy általában nem tudnak mit kezdeni a saját államuk határain belül élő nemzetiségekkel, hajlamosak azonosítani az államot és a nemzetet.

Szinte mindenütt megszülettek az egységtörekvések, amelyek a nemzeti mozgalmak gyöngeségeiből, az idegen uralom elleni közös harc szükségletéből, bizonyos közös történelmi, kulturális, esetleg nyelvi hagyományokból, de ugyanúgy egyes társadalmi csoportok, vagy egész osztályok expanzionista törekvéseiből is táplálkoznak. Gyakoriak a romantikus rokon-keresések, esetenként egymástól távol eső, eltérő nyelvű és kultúrájú nemzetek között. Ezek a különféle pánnemzeti eszmék együttesen jelentkeznek az egyes kisebb egységek nacionalizmusaival, a kettő között igen bonyolult viszony alakult ki.

A harmadik világban manapság a nacionalizmus olyan uralkodó ideológia, amelynek elemei behatoltak a társadalom legkülönbözőbb rétegeibe. Igencsak nehéz arra válaszolni, hogy a Kelet nemzeti eszméi elsősorban milyen társadalmi osztályokhoz és rétegekhez kötődnek, kik a hordozói, kiknek az érdekeit képviselik.

A kérdés megválaszolásához az afro-ázsiai társadalmak egymástól is eltérő sajátos tagolódásából kell kiindulni. Vitathatatlanul tanúi vagyunk annak, hogy helyenként klasszikus formában a polgárosuló rétegek, ezek értelmiségei válnak a nemzeti eszmék hordozóivá. Ez azonban egyáltalán nem kizárólagos. A nacionalizmus olyan társadalmakban is uralkodóvá vált, amelyekben semmiféle polgárosulás nem ment végbe, amelyben befolyásos nemzeti polgárságról nem lehet beszélni, sőt, ahol mindenfajta polgárosulás olyan etnikumokhoz kötődik, amelyek teljes egészében elhatárolták magukat a társadalom többségének aktív nacionalista emócióitól. Ebben az összefüggésben persze ismételten felvetődik az, hogy az afro-ázsiai térségben kialakulatlan, illetve kialakulóban levő nemzetekről, nemzeti folyamatokról, nemzeti tudatról lehet beszélni.

A fejlődő országok modern nacionalizmusa ellentmondásos jelenség. Egyidejűleg össznemzeti és csak valamely réteg érdekét képviseli, önfel-

áldozó az idegen uralom elleni harcokban és könyörtelen a kisebbségekkel szemben, szövetségest lát a marxizmusban és veszedelmes riválisnak is tartja őt.

A fejlődő országok modern ideológiai arculatára nemcsak sajátos gazdasági, társadalmi és politikai szerkezetük hat, hanem nemzetközi politikai pozíciók is. Ezen országok ugyanis többségükben sikerrel távol maradtak a két vezető politikai-katonai csoportosulástól, és legfontosabb közös politikai koncepciójukként az el nem kötelezettség eszméit fogadták el.

Egyre inkább összeszűkülő világunkban, amelynek folyamatai szervesen összefüggnek, amelyben az információk, ha időnként torzan és késve is, de mégiscsak áramolnak, önmagában is feszültségforrás az egyes országok és országcsoportok közötti nyilvánvaló gazdasági szakadék, és különösen annak továbbmélyülése. Márpedig a Földnek az a fele, ahol az emberiségnek ma háromnegyede él – s ez az arány az ezredfordulóig minden bizonnyal növekszik –, általában az elmúlt évtizedben is kedvezőtlenebb helyzetbe került.

Az egyenlőtlenségeknek, igazságtalanságoknak és az emberi méltóságot nem biztosító viszonyoknak a fennmaradása és megtűrése súlyosan veszélyezteti az emberiség békés jövőjét, sőt talán a puszta jövőjét a nukleáris korban. Csak olyan jövő képzelhető el, amelyben a félelemnek, a gyanakvásnak és a bizalmatlanságnak a légköre megszűnik, és az igazságosság és az egyenlő biztonság elvei alapján tiszteletben tartják minden államnak, minden nemzetnek a politikai és gazdasági függetlenséghez való jogát.

Hosszú távon egy olyan nemzetközi rendszer felel meg korunk követelményeinek, amely felszámolja az alkotó részei közötti egyenlőtlenségeket, privilégiumokat, érdekszférákat, amely tudomásul vesz egy sokszínű világot, amelyet a társadalmi igazságosságot, emberi, nemzeti, nemzetiségi és egyéb kisebbségi jogokat biztosító szuverén államok közössége alkot.

- 1 *R. P. Dutt*: Merre tart India? Budapest 1955. 108. old.
- 2 Uo., 113. old.
- 3 *Sir Thomas Munro*: Extracts from his Correspondence and Private Papers. London 1830. Vol. II. 57. old.
- 4 Lásd *G. D. Bearce*: British Attitudes Towards India. 1748–1858. Oxford 1961. 161. old.
- 5 The English Works of Raja Rammohan Roy. Calcutta 1906. 474. old.
- 6 Uo., 450. old.
- 7 *A. Appadorai*: Documents on Political Thought in Modern India. Oxford. Vol. I. 105–107. old.
- 8 Rama Rammohun Roy and Progressive Movement in India. Calcutta 1941. 156–159. old.
- 9 Lásd *Keshub Chunder Sen*'s Lectures in India. London 1901. 326. old.
- 10 Lásd *Lajpat Rai*: The Arya Samaj. London 1920. 257. old.
- 11 The Complete Works of Swami Vivekananda. 1929–1932. Vol. IV. Calcutta 1946. 409. old.
- 12 Uo., 410–413. old.
- 13 Főbb államalakulatok: Delhi Szultánátus (1175–1290), Khadzsi Tughluq és Lódfi dinasztíák (1290–1526), öt szultánátus a Dekkánon (1474–XVII. sz.), Mughal Birodalom (1526–1857).
- 14 *Syed Ahmed Khan*: Loyal Mohamedans of India. 1860. 2–6. old.
- 15 Aligarh Tahrik. Aligarh 1960. 434. old. (urdu nyelven)
- 16 *Syed Ahmed Khan*: The Present State of Indian Politics. 1888. 7–53. old.
- 17 Lásd *Mohammed Iqbal*: Speeches and Statements of Iqbal. Lahore 1944. 44. old.
- 18 *T. Chand*: History of the Freedom Movement in India. Vol. III. Delhi 1962. 247. old.
- 19 *Dadabhai Naoroji*: Poverty and Un-British Rule in India. London 1899. 203–207. old.
- 20 Essays, Speeches, Addresses and Writings of the Hon'ble Dadabhai Naoroji. Bombay 1887. 320–321. old.
- 21 Speeches and Writing of the Hon'ble Surendranath Bannerjea. Madras 119. old.
- 22 Speeches of Gopal Krishna Gokhale. Madras 1920. 954–956. old.
- 23 Congress Presidential Addresses. First Series. 772.
- 24 *T. L. Shay*: Legacy of the Lokmanya. Bombay 1956. 215. old.
- 25 A magasztos éneke. Budapest 1988.
- 26 *Aurobindo Ghose*: Speeches. 1952. 116–123. old.
- 27 Uo., 141–145. old.
- 28 *Aurobindo Ghose*: Speeches. Calcutta 1970. 7–8. old.

- 29 *Aurobindo Ghose: The Doctrine of the Passive Resistance.* Calcutta 1952. 3. old.
- 30 *Haridas-Uma Mukherjee: Sri Aurobindo and the New Thought in Indian Politics.* Calcutta 1964. 379-380. old.
- 31 *Lala Rajpat Rai: The Political Future of India.* Calcutta 1904. 210. old.
- 32 Lásd *Maulana Azad: India Wins Freedom.* Delhi 1967. 6. old.
- 33 *J. S. Sharma: Encyclopaedia of India's Struggle for Freedom.* Delhi 1971. 20. old.
- 34 *Glyn Richards: The Philosophy of Gandhi.* London 1982. 135. old.
- 35 *M. K. Gandhi: Selected Works.* Vol. VI. 442-443. old.
- 36 *Young India*, 1931. nov. 13., 12., ápr. 16., nov. 19.
- 37 Uo., 1921. okt. 13., febr. 9., szept. 29., máj. 25.
- 38 *Amrita Patrika Bazar*, 1934. aug. 3.
- 39 *Dzs. Nehru: India fölfedezése.* Budapest 1981. 67-68. és 719-720. old.
- 40 *Dzs. Nehru: Önéletrajz.* Budapest 1956. 410. old.
- 41 Lásd *J. Nehru: A Foreign Policy for India.* *Montana* (Switzerland) 1927. szept. 13.
- 42 *Dzs. Nehru: India fölfedezése.* 586-587., 717-718. és 711. old.
- 43 *Organizer*, 1961. jan. 30., 26.
- 44 A Malabár parti muszlimok (moplák) arab leszármazottaknak tartják magukat. Ennek a szerző által is tapasztalt élő hagyománynak számos történetíró – angolok és indiaiak egyaránt – hitelt ad.
- 45 Részletes jelentések az *Indian Annual Register* 1924-1926-os köteteiben.
- 46 E dokumentumok többsége még publikálatlan. Megtalálhatók a Jawaharlal Nehru Museum and Library levéltárában New Delhiben.
- 47 *Nehru Library*, G. 8. 1931; 31. 1931.
- 48 *Report of the National Flag Committee.* *Nehru Library*, G. 151. 1931.
- 49 *Guru Golwalkar: Hamari Rashtriyata.* In: A. D. Malaviya. *The Danger of Right Reaction.* A Socialist Congressman Publication. Delhi 1965. 20. old.
- 50 *The Hindu Mahasabha and Constitutional Reforms.* *Nehru Library*, G. 85. 1931.
- 51 P=pandzsábiak, a=afgánok (patán néven jobban ismertek Indiában), k=kasmíriak, s=szindiek. A tartomány fenti sorrendjét az indokolta, hogy a „pak” szónak önálló jelentése is van: tiszta, szent. Vagyis Pákisztán=a tiszták országa.
- 52 *S. R. Mehrotra: The Growth of Muslim Separatism.* *From Safeguards to Separate Homeland.* Simla 1973. (kézirat)
- 53 *Asiatic Review*, 1940. júl. 428. old.
- 54 *Indian Annual Register.* 1937. Vol. II. 143. old.
- 55 A légkörre jellemző, hogy a bengáli miniszterelnök, Fazl ul-Haq felelevenítve Szindh egykori meghódítását, így fogalmazott: „bizonyára kilencvenmillió muszlim akár egész Indiát meghódíthatja”. (*Amrita Patrika Bazar*, 1938. okt. 22.)
- 56 Egy a sok közül: 1937. július 22-én Patnában egy közös gyűlésen R. Praszád elnökolt, és jelen volt Abdul Ghaffár Khán is. Még a távoli Rangoonban is a Burmai Kongresszusi Bizottság szervezett tiltakozó gyűlést Palesztina tervezett felosztása ellen. – *Contact with Muslim Masses.* *Nehru Library*, G. 3. 1937.
- 57 *Statesman*, 1940. márc. 16.
- 58 *Statement and Draft Declaration by his Majesty's Government with Correspondence and Resolutions Connected there with.* London 1942.
- 59 *Harijan*, 1940. máj. 4.
- 60 A Központi Törvényhozó Gyűlésben a Nemzeti Kongresszus az általános kúriában leadott szavazatok 91 százalékát, a muszlim kúriában viszont a Muszlim Liga a szavazatok 86 százalékát szerezte meg.

- 61 V. P. Menon: Transfer of the Power in India. 1957. 273-274. old.
- 62 Uo., 388-389. old.
- 63 J. Nehru: Eighteen months in India. Allahabad. 253. old.
- 64 Erről részletesebben lásd: B. A. Чернышев: Языковая политика в Современной Индии и языковые проблемы хиндиязычного ареала. В „Языковая политика в афро-азиатских странах”. Москва 1977. стр. 59-91.
- 65 Census of India. Delhi 1962. (1961-es adatok)
- 66 Lásd Report of the Jammu and Kashmir Commission of Inquiry. Delhi 1968.
- 67 Hindustan Standard, 1947. okt. 5.
- 68 M. J. Akbar: India: The Siege Within Challenges to a Nation's Unity. 1985. 238. old.
- 69 Uo., 261-262. old.
- 70 Statesman, 1964. ápr. 18., 1965. ápr. 19.; Indian Express, 1968. jan. 9.; Hindustan Times, 1964. ápr. 24., 1968. jan. 3.
- 71 B. L. Sharma: Kashmir Awakes. Delhi 1971. 211-212. old.
- 72 A Tamil Nádu-i nemzeti problémákkal foglalkozó rész megírásakor támaszkodtunk Major István: A dél-indiai szeparatizmus c. kéziratában foglaltakra. (MTA Világgazdasági Kutatóintézet, Budapest 1975.)
- 73 Mountstuart Elphinston: An Address Delivered to the Graduates of the University of Madras. 25th March 1886. Madras 1886. 29-30., 39-40. old.
- 74 A tamil irodalom kistükre. Válogatta, a bevezetést és az ismertető szövegeket Major István írta. Budapest 1978. 243. és 253. old.
- 75 A művelt és nem szélsőséges szikhek körében a vallási jellegű művek mellett igen népszerűek Kusvant Szingh [Kuswant Singh] pandzsábi és angol nyelvű művei a szikh történelemről, kultúráról és életmódról. E fejezet megírásához is segítséget adtak alábbi művei, amelyek a Sangam Kiadónál jelentek meg 1959-1976 között: A History of Sikhs; Ranjit Singh; Maharaja of Punjab; The Sikhs Today.
- 76 A modern szikh problémákról szóló fejezetek megírásánál elsősorban a napi sajtóra, valamint személyes tapasztalatokra támaszkodtunk.
- 77 In: Arun Shourie - Prannay Roy - Rahul Bedi - Shekhar Gupta: The Assassination and After. New Delhi 1985. 27-28. old.
- 78 Lásd G. Adhikari: Documents of the History of the Communist Party of India. Delhi 1971. 215., 85., 112. és 115. old.
- 79 India Kommunista Pártjának hivatalos története az 1920-ban alakult IKP-t nem ismeri el jogelődjének. (New Age, 1970. július 30.)
- 80 A Kommunista Internacionálé VI. kongresszusán elfogadott program szerint a gándhizmus „nyílt reakciós erővé” alakul át, amely ellen a leghatározottabban harcolni kell.
- 81 Inprecor, 1928. 41. sz. 733-734. old.
- 82 N. E. Balaram: A Short History of the Communist Party of India. Trivandrum 1967. 27. old. - Az IKP jelenlegi vezetői a pártnak a Komintern VI. kongresszusa után kibontakozó irányvonalát - okkal - szektásnak, dogmatikusnak ítélik és hangsúlyozzák, hogy az indiai polgárság mint osztály nem állt át az imperializmus oldalára. (G. Adhikari: Lenin on Roy's Supplementary Theses. Delhi 1970. 21. old.; A. Гошин: Статья и речи. Москва 1962. стр. 67-71.)
- 83 P. C. Joshi: Communist Replay to Congress Working Committee's Charges. Bombay 1945. 35. old.
- 84 E. M. S. Nambudiripad: The National Question in Kerala. Bombay 1952. 150. old.
- 85 P. C. Joshi: Communist Replay... 52. old.

86 Az IKP-nak a háború második szakaszában követett irányvonalát a vezető indiai kommunista politikusok és teoretikusok közvetlenül a háború után már erősen bírálták. Adhikari és Bálárám, az IKP történetírói hangsúlyozták, hogy a pártnak a nemzeti mozgalom fő erőivel való szembekerülése hosszú időre csökkentette a kommunisták tevékenységének hatékonyságát.

87 *E. M. S. Nambudiripad: The National Question...* 152. old.

88 *G. Adhikari: Pakistan and National Unity.* Bombay 1944. 30. old.

89 *А. М. Дяков: Национальный вопрос и английский империализм в Индии.* Москва 1948. стр. 36.

90 Uo., 126. old.

91 *Jolli Mohan Kaul: Problems of National Integration.* New Delhi 1963.

92 Uo., 5., 12., 20. és 88. old.

ÁLTALÁNOS IRODALOM

Források és dokumentumok

- Bannerjea, A. C.*: Indian Constitutional Documents. Vol. I-III. Calcutta 1946.
Indian Annual Register. 1920-1947. Delhi.
Philips, C. H.: The Revolution of India and Pakistan. 1858-1947. Select Documents. Vol. IV. London 1962.
Sharma, J. S.: India's Struggle for Freedom. Selected Documents and Sources. Vol. I-III. Delhi 1962.
Speeches and Documents on the Indian Constitution. 1921-1947. London 1954.
The Indian Year Book. 1953-1987. Delhi.

Feldolgozások

- Aggarwala, R. N.*: Nationalist Movement and Constitutional Development of India. Delhi 1957.
Amery, L. D.: India and Freedom. London 1942.
Antonova, K. A. - Bongard-Levin, G. M. - Kotovszkij, G. G.: India története. Budapest 1981.
Balogh András: Társadalom és politika a gyarmati Indiában. Budapest 1979.
Balogh, A.: A Political History of National Liberation Movement in Asia and Africa. New Delhi 1988.
Basham, A. L.: The Wonder That Was India. London 1954.
Bendix, R.: Nation-Building and Citizenship. New York 1964.
Bose, S. C.: Égő India. Budapest. é. n.
Chand, Lal: Self-Abnegation in Politics. Lahore 1938.
Chand, T.: History of the Freedom Movement in India. Vol. I-IV. Delhi 1967., 1972-1975.
Chandra, Bipan: Nationalism and Colonialism in Modern India. New Delhi 1979.
Chaudhuri, N. C.: Autobiography of an Unknown Indian. London 1951.
Desai, A. R.: Social Background of Indian Nationalism. Bombay 1959.
Dumont, L.: La civilisation indienne et nous. Paris 1964.
Emersen, R.: From Empire to Nation. Massachusetts 1960.
Gáthy Vera: Mit kell tudni az indiai szubkontinensről? Budapest 1974.
Gopal, R.: British Rule in India. Bombay 1963.

- Gopal, S.*: British Policy in India. 1858–1905. New Delhi 1975.
- Gupta, Atulchandra*: Studies in the Bengal Renaissance. Calcutta 1958.
- Gwyer, M. – Appadorai, A.*: Speeches and Documents on the Indian Constitution. 1921–1947. Vol. I–II. Oxford 1957.
- Hunter, W. W.*: History of British India. London 1899.
- Iqbal, Narain*: State Politics in India. Meerut 1976.
- Kalmár György*: India. Nyugalom és nyugalanság. Budapest 1973.
- Kothari, R.*: Politics in India. New Delhi 1970.
- Lal, Chaman*: Text Book of Indian Culture. New Delhi 1968.
- Majumdar, B. C.*: Advanced History of India. Calcutta 1963.
- Majumdar, R. C.*: History of the Freedom Movement in India. Vol. I–III. Calcutta 1963.
- Metcalf, T. R.*: Modern India. An Interpretive Anthology. London 1971.
- Morris, Jones*: The Government and Politics of India. New Delhi 1974.
- Nehru, Dzs.*: India fölfedezése. Budapest 1981.
- Nehru, Dzs.*: Őnéletrajz. Budapest 1956.
- O'Malley, L. S. S.*: India and the West. London 1941.
- Palmer, N. D.*: Indian Political System. Bombay 1961.
- Panikkar, K. M.*: Survey of Indian History. London 1960.
- Percival, S.*: India. A Modern History. 1961.
- Ray, Baren*: India: Nature of Society and Present Crisis. New Delhi 1983.
- Rawlinson*: The British Achievement in India. London 1951.
- Sitaramayya, P.*: The History of the Indian National Congress. Vol. I–II. Madras 1935., 1947.
- Smith, V.*: The Oxford History of India. London 1961.
- Spear, P.*: The East India Company in 18th Century Politics. Oxford 1952.
- Strachey, Sir John*: India: Its Administration and Progress. London 1888.
- The Cambridge History of India. Delhi 1971.
- The Cultural Heritage of India. Vol. I–V. Calcutta 1975.
- Wainwright, M. D.*: The Partition of India. London 1970.
- Гамаюнов, Л. С.*: Индия: исторические, культурные и социально-экономические проблемы. Москва 1972.

A NEMZETI ESZMÉK KIALAKULÁSA ÉS EZEK SAJÁTOSSÁGAI

Források és dokumentumok

- Appadorai, A.*: Documents on Political Thought in Modern India. Vol. I–II. Bombay 1973.
- Azad, Abul Kalam*: India Wins Freedom. Delhi 1967.
- Bajpayee, A. B.*: National Integration. New Delhi 1961.
- Besant, A.*: How India Wrought for Freedom? Adyar 1915.
- Besant, A.*: India a Nation. A Plea for Indian Self-Government. Adyar 1930.
- Bharatiya Jana Sangh*: Principles and Policies. Vijaywada 1965.
- Bharatiya Jana Sangh*: National Integration. Note submitted to National Integration Conference. New Delhi 1961.
- Bharatiya Jana Sangh*: Election Manifesto. 1967. Delhi 1967.
- Chatterjee, N. C.*: Hindu Politics. Collection of Speeches and Addresses. Calcutta 1944.
- Collet, S. D.*: Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Calcutta 1962.

- Ghose, Aurobindo*: Speeches. Calcutta 1970.
- Gokhale, B. G.*: The Making of the Indian Nation. Bombay 1958.
- Grover, B. L.*: A Documentary Study of British Policy towards Indian Nationalism. 1885–1909. Delhi 1967.
- Gandhi, Mahatma*: The Collected Works. Ahmedabad 1963.
- Gandhi, M. K.*: Ethical Religion. Madras 1930.
- Gandhi, M. K.*: The Story of my Experiments with Truth. Vol. I–II. Ahmedabad 1927–1929.
- Gandhi, M. K.*: Önéletrajz. Budapest 1987.
- Iqbal, M.*: Reconstruction of Religions Thought in Islam. London 1934.
- Iqbal, M.*: Speeches and Statements. Lahore 1944.
- Naoroji, D.*: Poverty and Un-British Rule in India. London 1899.
- Nehru, Dzs.*: India fölfedezése. Budapest 1981.
- Pal, B. C.*: Swadeshi and Swaraj. The Rise of New Patriotism. Calcutta 1908.
- Pal, B. C.*: The Spirit of Nationalism. Calcutta 1956.
- [Keshub Chunder] Sen's Lectures on India*. London 1901.
- Rai, Lajpat L.*: Writings and Speeches. Delhi 1966.
- Syed Ahmed Khan*: The Causes of the Indian Revolt. Benares 1873.
- The Complete Works of Swami Vivekananda. Calcutta 1970.
- The English Works of Raja Rammohan Roy. Calcutta 1906.

Feldolgozások

- Aziz, Ahmad*: Islamic Modernism in India and Pakistan. London 1967.
- Bannerjee, S. N.*: A Nation in the Making. London 1925.
- Bhagavat, A. K.*: Bal Gagandhar Tilak. Bombay 1959.
- Bose, N. K.*: Studies in Gandhism. Calcutta 1947.
- Buquet, A. C.*: Hinduism. London 1966.
- Carpenter, M.*: The Last Days in England of Raja Rammohan Roy. London é. n.
- Embree, A. I.*: India's Search for National Identity. Delhi 1980.
- Faraqui, Zia ul-Hasan*: The Deoband School and the Demand for Pakistan. Bombay 1963.
- Farquhar, J. N.*: Modern Religious Movements in India. New York 1918.
- Fischer, L.*: The Life of Mahatma Gandhi. Bombay 1965.
- Gáthy Vera*: Gandhi. Budapest 1970.
- Ghose, S.*: The Renaissance to Militant Nationalism in India. Delhi 1969.
- Gopal, Sarrepalli*: Jawaharlal Nehru. A Biography. Vol. I–III. Bombay 1975.
- Goyal, D. R.*: Rastriya Swayamsewak Sangh. New Delhi 1979.
- Goyal, O. P.*: Contemporary Indian Political Thought. Allahabad 1965.
- Heimsath, C. H.*: Indian Nationalism and Hindu Social Reform. Princeton 1964.
- Jain, M. S.*: The Aligarh Movement. Its Origin and Development. 1858–1905. Agra 1965.
- Jhangiani, Motilal A.*: Jana Sangh and Swatantra. Bombay 1967.
- Kalmár György*: Mahátmá Gandhi. Budapest 1962.
- Mahajan, V. D.*: The Nationalist Movement in India. New Delhi 1976.
- Majumdar, B. B.*: Militant Nationalism in India. Calcutta 1966.
- Mukherji, Haridas*: Sri Aurobindo's Political Thought. Calcutta 1958.
- Natarajan, S.*: A Century of Social Reform in India. Bombay 1954.
- Prasad, Beni*: India's Hindu-Muslim Questions. London 1945.

- Renou, L.*: Hinduism. London 1961.
- Richards, Glyn*: The Philosophy of Gandhi. London 1982.
- Seal, A.*: The Emergence of Indian Nationalism. London 1968.
- Sharma, D. S.*: Studies in the Renaissance of Hinduism in the 19th and 20th centuries. Calcutta 1944.
- Schwab, R.*: La Renaissance orientale. Paris 1950.
- Shay, T. L.*: Legacy of the Lokmanya. Bombay 1956.
- Singh, Karam*: Prophet of Indian Nationalism. Bombay 1967.
- Smuth, W. C.*: Modern Islam in India. London 1946.
- Гусева, Н. Р.*: Индуизм. История формирования. Культовая практика. Москва 1977.
- Идеологические проблемы современной Индии. Москва 1970.
- Из истории прогрессивной общественной и философской мысли в Индии. Ташкент 1976.
- Костюченко, В. С.*: Вивекананда. Москва 1977.
- Мартышин, О. В.*: Политические взгляды Мохандаса Карамчанда Ганди. Москва 1970.
- Политическое развитие и общественная мысль Индии в новое и новейшее время. Москва 1976.

A NEMZETI INTEGRÁCIÓ ÉS A KISEBBSÉGI KÉRDÉSEK

Források és dokumentumok

- Gandhi, M. K.*: Thoughts on National Language. Ahmedabad 1956.
- Keith, A. N.*: Speeches and Documents of Indian Policy. 1750–1921. London 1922.
- Menon, V. P.*: The Story of the Integration of Indian States. Princeton 1956.
- Report of the All India Language Conference. Calcutta 1958.
- Report of the Commission of Linguistic Minorities. New Delhi 1965.
- Report of the Linguistic Provinces Commission of the Constituent Assembly. New Delhi 1948.
- Report of the Official Language Commission. New Delhi 1957.
- Report of the States Reorganization Commission. 1955. New Delhi 1955.
- Sahni, Sati*: Center-State Relation. Vikas 1984.
- Statement of the National Integration Conference. New Delhi 1961.
- White Paper on the Punjab Agitation. Delhi 1984.

Feldolgozások

- Ansari, M. A.*: Muslims and the Congress. Select Correspondence. 1912–1935. New Delhi 1979.
- Azam, Kousar J.*: Political Aspects of National Integration. Meerut 1981.
- Baldev-Raj, N.*: National Communication and Language Policy in India. New York 1969.
- Bose, N. K.*: Problems of National Integration. Simla 1967.
- Bondurant, J.*: Regionalism Vs Provincialism: A Study in the Problem of Indian National Unity. California 1958.
- Brass, P. R.*: Language, Religion and Politics in North India. London 1974.
- Brecher, M.*: Struggle for Kashmir. New York 1953.

- Chandra, Bipan*: Communalism in Modern India. Vikas 1984.
- Chandra, Satish*: Communal Interpretation of Indian History. New Delhi é. n.
- Chatterji, S. K.*: Languages and the Linguistic Problem. Bombay 1943.
- Chopra, V. D.-Mishra, R. K.-Nirmal Singh*: Agony of Punjab. New Delhi 1984.
- Cunningham, J. D.*: History of the Sikhs. Oxford 1918.
- Dalwai, Hamid*: Muslim Politics in India. Bombay 1968.
- Dasgupta, J.*: Language Conflict and National Development. Group Politics and National Language Policy in India. Berkeley 1970.
- Dixit, Prabha*: Communalism - A Struggle for Power. New Delhi 1974.
- Dutt, Sukumar*: The Problem of Indian Nationality. Calcutta 1926.
- Gáthy, V.*: Islamic Culture - Indian Culture. Budapest 1974.
- Gopal, R.*: Indian Muslims. A Political History. 1858-1947. London 1959.
- Gopal, R.*: Linguistic Affairs of India. Bombay 1966.
- Gupta, Sisir*: Kashmir: A Study in Indian-Pakistan Relations. London 1966.
- Gyakov, A. M.*: India és az angol imperializmus. Budapest 1950.
- Hamza, E.*: Pakistan: A Nation. Lahore 1942.
- Hardgrave, R.*: The Dravidian Movement. Bombay 1968.
- Hasan, Mushirul*: Nationalism and Communal Politics in India. 1916-1928. New Delhi 1979.
- Herklot, G. A.*: Islam in India. Oxford 1928.
- Husain, S. A.*: Indian Muslims. Bombay 1968.
- Husain, S. A.*: The Destiny of Indian Muslims. Bombay 1965.
- Kabir, Humayun*: Minorities in a Democracy. Calcutta 1968.
- Kaul, J. M.*: Problems of National Integration. New Delhi 1965.
- Khosla, G. D.*: The Murder of the Mahatma. Bombay 1963.
- Kodesia, K.*: The Problems of Linguistic States in India. Delhi 1969.
- Kumar, P.*: Punjab Crisis. Context and Trends. Candigarh 1984.
- Kumaramangalam, M.*: India's Language. Madras 1965.
- Macleod, W. H.*: Guru Nanak and the Sikh Religion. Oxford 1969.
- Mahadevan, A.*: A Students' Guide to Anti-Hindi. Madras 1965.
- Majumdar, D. N.*: Races and Cultures of India. Bombay 1965.
- Malaviya, H. D.*: The Danger of Right Reaction. New Delhi 1965.
- Malik, H.*: Muslim Nationalism in India and Pakistan. Washington 1963.
- Mazumdar, S. N.*: The Marxism and the Language Problem in India. New Delhi 1970.
- Mookerji, R. K.*: Fundamental Unity of India. Bombay 1954.
- Mujeeb, M.*: The Indian Muslims. London 1967.
- Mukherji, P.*: All about Partition. Calcutta 1906.
- Nanavati, Manilal B.-Vakil, C. N.*: Group Prejudice in India. Bombay 1951.
- Nanda, B. R.*: Nehru and the Partition of India. In: The Partition of India. London 1970.
- Narula, Sh. S.*: Scientific History of the Hindi Language. New Delhi 1955.
- Nayar, Baldev Raj*: Minority Politics in the Punjab. New Jersey 1966.
- Qureshi, I. H.*: Muslim Community of the Indian Subcontinent. Gravenhage 1962.
- Sayeed, Khalid B.*: Pakistan - The Formative Phase. 1857-1948. London 1968.
- Shourie, A.-Roy, P.-Rahul Bedi-Shekhar Gupta*: The Assassination and After. New Delhi 1985.
- Singh, Ganda*: A Brief Account of the Sikhs. Amritsar 1977.
- Singh, Harban*: The Heritage of the Sikhs. Delhi 1983.
- Singh Joshi, Sohan*: Hindustan Gadar Party. New Delhi 1977.

- Singh Talib, Gurbachan*: Sikhism and Democracy. Amritsar é. n.
- Smith, D. E.*: India as a Secular State. Princeton 1967.
- Spratt, P.*: The D. M. K. in Power. Bombay 1969.
- Talbot, I. A.*: The 1946 Punjab Elections. Cambridge 1980.
- The Language Problem in India. Delhi 1973.
- Thirta, N. V.*: National Integration. 1964.
- Wasti, S. R.*: Lord Minto and the Indian Nationalist Movement. Oxford 1964.
- Баранников, П. А.*: Языковая ситуация в ареале языка хинди. Ленинград 1984.
- Баранников, П. А.*: Проблемы хинди как национального языка. Ленинград 1972
- Ганди, К. Л.*: Языковая политика в современной Индии. Москва 1982.
- Дьяков, А. М.*: Национальный вопрос в современной Индии. Москва 1963
- Зограф, Г.*: Языки Индии, Пакистана, Цейлона и Непала. Москва 1960.
- Клюев, Б. И.*: Хинди как система национального языка. В «Индия: современность и история». Москва 1974.
- Петров, В. В.*: Народонаселение Индии: демографическая характеристика. Москва 1978.
- Седловская, А. Н.*: Малые народы Бихара. Москва 1976.
- Ульянова, Л. П.*: Правовое положение штатов. Москва 1970.
- Чернышев, В. А.*: Динамика языковой структуры в Северной Индии. Москва 1978.

AZ INDIAI KOMMUNISTÁK ÉS A NEMZETI-NEMZETISÉGI KÉRDÉS

Források és dokumentumok

- Adhikari, G.*: Documents of the History of the Communist Party of India. Vol. I-II. Delhi 1972., 1974.
- Joshi, P. C.*: Communist Replay to Congress Working Committee's Charges. Bombay 1945.

Feldolgozások

- Balaram, N. E.*: A Short History of the Communist Party of India. Trivandrum 1967.
- Bhagwan, Josh*: Communist Movement in Punjab. Delhi 1979.
- Gupta, B. S.*: Communism in Indian Politics. Columbia 1972.
- Haithcox, J. P.*: Communism and Nationalism in India. (M. N. Roy and Comintern Policy. 1920-1939.) Princeton 1971.
- Kaul, J. M.*: Problems of National Integration. New Delhi 1963.
- Namboodiripad, E. M. S.*: The National Question in Kerala. Bombay 1952.
- Проблемы коммунистического движения в Индии. Москва 1971.

- Abdálí, Ahmed Sáh 143
 Abdul Ghaffár Khán 88, 103
 Abdullah, Faruk 125
 Abdullah, Sheikh 117, 119–125
 Adhikári, G. M. 165
 Afszal, Mírzá bég 121
 Ahmed, F. A. 150
 Ahmed Khán, Sir Szajjid (1817–1898)
 26, 35–40, 60, 108
 Ajúb Khán, Muhammad (1907–1974)
 122
 Akbár (1556–1605) 141
 Alexander 99
 Alí, Ahmed Fakhruddin 40
 Alí, Arun Aszaf 89
 Alí Khán, Liáqat 97
 Angad 140
 Annadurai 133
 Ardzsán 141
 Asóka (ur. 269–232) 115
 Attlee, Clement Richard (1883–1967)
 98, 102
 Aurangzeb (1619–1707) 142
 Ázád, Mauluna Abúl Kalám (1888–
 1958) 61, 62, 89, 96, 101
 Bahádur Sáh (1779–1862) 142
 Bahádur, Tédzs 141, 142
 Bálá 140
 Báláram, N. E. 161
 Bannerdzs, Szuréndranáth (1848–1925)
 25, 45, 46, 48
 Barakatullah 159, 160
 Bentinck, William Cawendish, lord 22
 Bháráti, Szubrahmanian 129, 130
 Bhutto, Zulfikar Alí (1928–1979) 124
 Birkenhead, Frederick Edwin Smith, Earl
 of (1872–1930) 85
 Bósz, Szubhás Csandra (1897–1945)
 133, 147, 165
 Bósz, Szurat Csandra 161–163
 Buharin, Ny. I. (1888–1938) 161
 Burke, Edmund (1729–1797) 14
 Caldwell, Robert A. 128
 Canning, lord 14
 Churchill, Sir Winston Leonard Spencer
 (1874–1965) 94, 95
 Cripps, Sir Stafford (1889–1952) 95, 96,
 99
 Csand, Tára 41
 Csandra, Bepin Pál 52, 57
 Csatterdzs, Bankim Csandra (1838–
 1894) 58
 Csattopadhjá, Vivéndranáth 159
 Dajánanda, Szvámí Száraszvátí 24–27, 49
 Dange, Sripád Amrit (szül. 1899) 160
 Dász, Amar 140
 Dász, Rám 141
 Datt, Guru 27
 Deák Ferenc (1803–1876) 50
 Dészái, Bhulabhái 97, 151
 Dutt, Rajána Palme (1896–1974) 168
 Dzsahángír 141
 Dzsinnah, Mohammed Alí (1876–1948)
 41, 86, 92, 93, 97–99, 118
 Enver pasa 60

- Faríd 140
Fazl ul-Haq 92
- Gama, Vasco de (1469–1524) 15
Gándhí, Indirá (1917–1984) 72, 124, 125, 134, 149, 152–155
Gándhí, Móhandász Karamcsand (Mahatma) (1869–1948) 11, 19, 25, 26, 28, 46, 57, 59, 60, 62–71, 75, 78–81, 88, 89, 91, 96–98, 101, 103, 109, 116, 117, 132, 133, 160, 161, 164
Gándhí, Rádzsív (szul. 1941) 72, 137, 155
Ghálí, Altaf Husszein 39, 40
Ghaznavidák 106
Ghós, Aurobindó (1872–1950) 46, 52–57
Ghós, Beháí Rás 50
Gladstone, William Ewart (1809–1898) 48
Gókhale, Gópal Krisna (1866–1915) 46, 47, 49
Golwalkar 78–80
Griffith, Arthur (1872–1922) 50
- Gyakov, A. M. 166, 167
- Haját Khán, Sir Szikandaz 92
Haig, Sir Harry 92
Hargóbind 141
Hárún, Sir Abdullah 92
Haszán, Mahmúd al- (1851–1922) 61
Hastings, lord 16
Hitler, Adolf (1889–1945) 74
Husszein, Zakír 40
Huszain, Ahmed Madní (1879–1957) 61
- Iqbál, Mohammed (1873–1938) 35, 40, 41, 61, 90
- Jones, Sir William 15–16
- Kabír 140
Kaul, Dzsolli Móhan 167
Késb Csander Szén (1838–1884) 23, 24
Khuszrau, Amír 106
- Le Corbusier, Charles-Éduard Jeanneret (1887–1965) 151
Lenin, V. I. (1870–1924) 41, 159, 160, 167
Linlithgow, Marquess of, Victor Alexander John Hope (1887–1952) 94
- Macaulay, Thomas Babington (1800–1859) 15, 17
Madzsíd, Abdul 92
Málavija, Madan Móhan (1861–1946) 87
Mardana 140
Mazzini, Giuseppe (1805–1872) 46, 48, 49
Méhrótra, S. R. 91
Menon, Krisna (1897–1974) 121
Mountbatten of Burma, Louis Francis, Viscount (1900–1979) 102, 103, 117, 118, 121
Mountstuart Elphinston 128
Mughal-császárok 22, 33, 106, 107, 114, 115, 141, 143, 145
Mukherdzsi, Abáni 160
Munro, Sir Thomas 14
Mussolini, Benito (1883–1945) 74
Muzzafar, Ahmed (szul. 1889) 159
- Nadir Sáh 143
Naiker, Rámaszvámí 131–133
Nambúdirípad, Elamkulat Mara Sankaran (szul. 1909) 164
Námdév 140
Nának, Csand 139, 140
Naorodzsí, Dádábhái (1825–1917) 42–45
Napóleon, I. (1769–1821) 144
Nasszer, Gamal Abdel (1918–1970) 169
Néhrú, Dzsaváharlál Pándit (1889–1964) 11, 59, 60, 62–65, 71–78, 80–82, 101, 109, 110, 114, 117, 118, 120–123, 130, 133, 134, 137, 156, 161, 162, 169
Nománi, Sibli 39
- Patél, Szárdár Vallabhai (1875?–1950) 101
Pethick-Lawrence, F. W. 98–100

Praszád, Rádzsendra 110

Pratáp, Mahádéva 159

Rahím, Abdul 86

Rádhákrisnan 134

Rahmat, Alí Csaudhuri 90, 157

Ráj, Ládzspat Lálá (1865–1928) 25, 26,
49, 58, 86

Ráj, Manábendra Náth 160

Ráj, M. N. 160

Ráj, Rám Móhan (1774–1883) 17–19,
23, 25

Rám, Lálá Munsí 27, 28

Ráma, Déva 25

Ráma, Munsí 25

Rámacsandran, S. 137

Rámakrisna (1836–1886) 29, 31

Rámánand 140

Ran, Rághunáth 20

Richards, Glyn 65

Roosevelt, Franklin Delano (1882–1945)
94, 95

Sáh Valí Ollah 32, 60

Samszuddin Váhíd 107

Sásztrí, Sri Lál Bahadur (1904–1966)
134

Seeley, Sir John 10, 51

Sivádzsí 49

Sivrádzs 98

Strachey, Sir John 10

Szadullah, Sir Muhammad 92

Szingh, Banda Bahádur 143

Szingh, Csaran 151

Szingh, Dzsagdzsit Csauhán 149, 155

Szingh, Góbind 26, 141–143, 155

Szingh, Guláb 115, 116, 144

Szingh, Hari 117

Szingh, Kapúr Szardár 156

Szingh, Rám 26

Szingh, Randzsit 115, 143, 144

Szingh, Tárá 148

Szukarno, Ahmed (1901–1970) 69

Tágor, Débéndranáth (1817–1905) 23

Tágor, Rabindranáth (1861–1941) 40

Tilak, Bál Gangádhár (1856–1920) 46,
49–52, 56, 57, 129, 160

Upádhjája, Srí Dín Dajál 80–81,

Vivékánanda, Szvámí (1863–1902) 29,
31, 55

Wavell, Archibald Percival, Earl Wavell
of Cyrenaika and Winchester (1883–
1950) 97, 98, 100

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója
Szedte és nyomta az Alföldi Nyomda
A nyomdai megrendelés törzsszáma: 901.66-12-2
Készült Debrecenben 1988-ban
Felelős vezető Benkő István vezérigazgató
A borító és a tipográfia Lövey Mihály munkája
Műszaki vezető Bereczki Gábor
Terjedelme 12 (A/5) ív

India mai helyzetének, problémáinak megértéséhez elengedhetetlen a közvetlen történelmi előzmények ismerete. Ezekről nyújt átfogó képet a neves szerző legújabb könyve, amely az alábbi kérdéskörökkel foglalkozik:

A nemzeti eszmék kialakulása és ezek sajátosságai;

A nemzeti integráció és a kisebbségi kérdések;

Az indiai kommunisták és a nemzeti-nemzetiségi kérdés.

